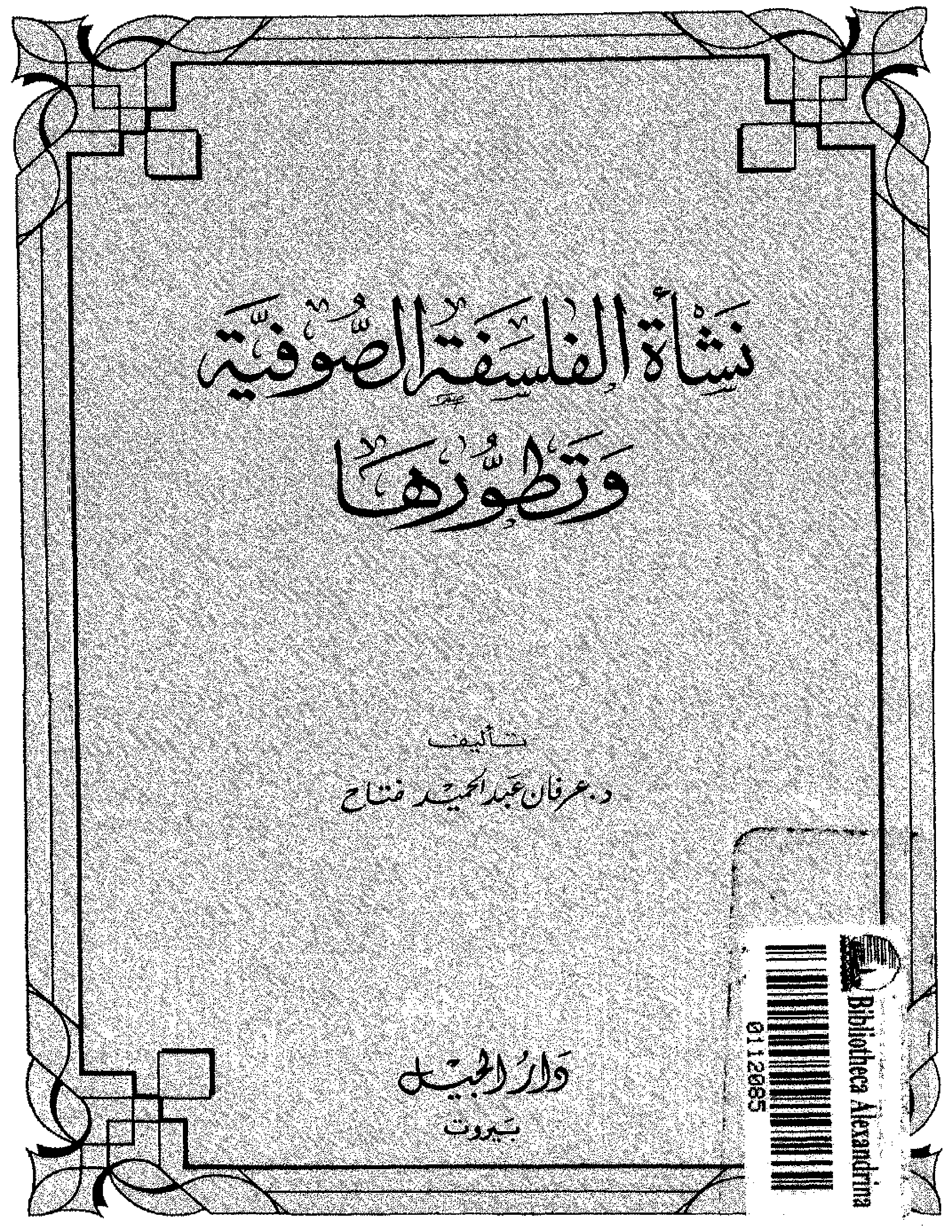


نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها

تأليف

د. عرفان عبد الحميد فتاح

دار الجيل
بيروت

Bibliotheca Alexandrina
0112085

نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها

تأليف
د. عرفان عبد الحميد فتاح

دار الجيل
بيروت

جميع الحقوق محفوظة لدار الجيل

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

الاهـــــداء

إلى أمل الدنيـا ودنيـا الأمـل . . .

إلـى ولـدي محمـد علـي . . .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــــة

● دائرة التجربة الرّوحية في الإسلام ميدان رحب واسع يزخر بألوان شتّى من الثقـافات وتشكل مسرحاً تلاقت على ساحته الأفكار والعقائد والأديان التي وجدت في الشرق القديم، وهي غنيّة بما قدّمت من أشكال متنوعة من الخبرة الدينية وصور رائعة للمشاهدات والمواجيد التي أشرقت على بصائر أصحابها ممّن طرقوا سبيل التطهر الرّوحي والسموّ الأخلاقي. ومن هنا فهي جديرة بالدراسة والتقدير لما تركت من آثار عميقة وحاسمة على التفكير الديني في الإسلام.

● والتجربة الروحية في تصورنا، ظاهرة إسلامية تارة، وغريبة بعيدة عن حقائق الإسلام تارة أخرى، ومن هنا كان ضرورياً أن يتعرض الباحث لجملة الآراء والمباحث التي تقدم بها العلماء؛ من مستشرقين وعرب، والتي استهدفت تفسير نشأة التصوف الإسلامي وبيان أصوله ومبانيه ونموّه وتطوره. فنحن نرى جمعاً من البـاحثين يربط الحركة جملة وتفصيلاً بالمؤثرات الأجنبية حتى يخيّل لنا أن صوفية الإسلام لم يكونوا إلا نسخًا مكرّرة باهتة لمن سبقوهم من روّاد التطهر الروحي في الأديان الأخرى. وعلى العكس قد نرى جمعاً آخر يحاول جاهداً من أجل ربط الحركة في مجمـوعها بالإسلام: عقيدة ومنهجاً، حتى يتراءى لنا أن التصوف إسم مرادف للإسلام من حيث مضمونه وعقائده، مع تنكر يكاد يكون تاماً لأثر

العناصر الأجنبية ودورها في نموّ الحركة وتطوّرها.

● لقد جانب أولئك وهؤلاء الحق في أكثر من جهة وجانب، والدراسة التي نقدّمها للقارىء العربي، تمثل محاولة علمية تهدف إلى التعرف على مجمل الحركة الروحية في الإسلام، وذلك باستيعاب جميع العناصر المكونة لها؛ ووعي تام بمراحلها المختلفة والمتداخلة والمتتابعة من: «**تصوف روحاني معتدل سمح**» جاء به الإسلام وقرّره القرآن الكريم وأكدته السنّة النبوية وتجسدت في حياة الصحابة، إلى حركة «**زهد منظّمة**» اتسمت بالفرار عن الدنيا، والإنقطاع عن الناس واعتزال الحياة إلى «**تصوّف ذي نزوع فلسفي خالص**» ضمّ أشتاتاً من الثقافات الأجنبية جاءت مع حركة الترجمة والإختلاط المباشر والإحتكاك الحضاري بالأديان والفلسفات القديمة التي اصطدم بها الإسلام في البلاد المفتوحة. لقد تعرضت الحركة الروحية ـ كغيرها من الإتجاهات الإسلامية ـ لتحديات هذه العناصر الغريبة؛ فتأثرت بها سلباً وإيجاباً، استسلمت لها وتلبّست بها وتقمّصتها ودعت إليها أولاً، ثم استجابت لتحديات هذه الحركة الغازية الهدامة فقامت بتنقية نفسها من النزعات الهدمية والإباحية والعدمية، وذلك بربط الحقيقة الصوفية بالشريعة ومشاهدات القلوب بحدود الدّين وقيوده، لينتهي «**التصوف في صورته الإيجابية المنتقاة**» إلى منهج جامع وتعبير ذوقي لمصدري الإسلام الخالدين: الكتاب والسنّة.

● ولإعتقادنا بأن عملية التنقية، تنقية التصوف ممّا علق به من شوائب فكرية وعقيديّة غريبة عن حقائق الإسلام، فإن عملية التصحيح وإعادة البناء، كانت «**عملية عقيدية**» قام بها علماء جمعوا بين النظر العقلي والذوق الصوفي، لهذا فقد تعرضنا لدراسة الصور المختلفة من التوحيد

الإسلامي، لنتعرف على ما له أصل وارتباط بالتصور القرآني، وماهو غريب بعيد عن حقائقه وجوهره، ليكون القارىء على علم فيما يحكم به على شيوخ الصوفية المتفلسفين من أمثال: البسطامي والحلّاج والسهروردي الحلبي وابن عربي ونظرائهم، وليضع هؤلاء ـ مع ما لهم من مكانة وفضل ـ ضمن الدائرة التي ينبغي أن يوضعوا فيها، لأن كتاب الله تعالى أبلغ فضلاً وشهادة من كل واحد.

● وبعد: فإن هذه الدراسة محاولة مخلصة للنظر في مجمل الحركة الصوفية من خلال «**تصور قرآني خالص**» بعيد عن المحاباة وتأويل الأقاويل سرفاً واعتسافاً من أجل التوفيق بين أفكار هؤلاء الفلاسفة وبين حقائق الإسلام وعقائده، فإن الوقت قد آذن وحان لأن نتجاوز حالات «**الإنفصام الخطيرة**» في فكرنا الإسلامي ونعود به من جديد إلى «**الوحدة والإتساق**» وذلك بإسقاط كل عنصر غريب لا يلتئم مع فلسفة الإسلام من الإعتبار.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة فكرنا العربي الإسلامي وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الدكتور عرفان عبدالحميد فتاح
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعة بغداد

To: www.al-mostafa.com

القســـم الأول

الفلسفة الصوفية : النشأة والتطور

الفَصْـــــــلُ الأول

الإتجاهات العامة للفكر الإسلامي

يمكن تشخيص التيارات العامة للفكر الديني في الإسلام في جملة اتجاهات يمكن إجمالها في صورتها العامة فيما يأتي:

أولاً: التيار الفلسفي الظاهري:

يتشخص هذا التيار في اتجاه عام وقف أتباعه عموماً عند ظواهر نصوص الكتاب والسنّة، ومنعوا ـ في الغالب الأعم ـ النظر العقلي القائم على الإستدلال في دائرة العقيدة، فحرموا «المراء والجدل في الدين»[1] وصاروا: «يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي وينهون عن لقائهم ومجالستهم، ويحذرون مقاربتهم أشد التحذير، ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف لتأويل كتاب الله وسنن رسوله»[2]. ويصوّر الأشعري موقفهم تمثيلاً ملخصا، فيقول عنهم: «وينكرون الجدل، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً

(١) أبو الحسين الملطي: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»، ص/١٢.

(٢) الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم بن موسى)، الإعتصام ٢/٣٣٣ (مطبعة السعادة، بلا تاريخ).

عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ـ ﷺ ـ ولا يقولون: كيف، ولا لِمَ، لأنّ ذلك بدعة»[1]. وقد دفع هذا التشدد في التزام حرفية النصوص والتماس معانيها الظاهرة أصحابه إلى تحريم التأويل، وظهور نزعة عامة فيهم امتازت بالتجسيم ومالت إلى التشبيه في دائرة الصلة القائمة بين الخالق تعالى والإنسان. ويمثل هذا الإتجاه الحنابلة (أتباع الإمام أحمد بن حنبل) والظاهرية (أتباع الإمامين داود بن علي الأصفهاني الظاهري وابن حزم الأندلسي). وقد مالت جماعات من هؤلاء ـ حتى في دائرة التجربة الروحية ـ إلى تمثل الله تعالى في صورة مشخّصة، فصار الصوفي السلفي يميل إلى التجسيم، ويخاطب الله تعالى خطاباً موضوعياً أو شبه موضوعي، فكان بهذا الإعتبار منطقة خصبة للنظريات المنحرفة لدى الدوائر المنفصلة في مناهجها في الفلسفة الصوفية عن مناهج التصوف السنّي المتأدّب بأدب العقل والشرع معاً[2]. وبدايات هذا الإتجاه كانت كلامية عقيدية لا صوفية روحانية، وتبلورت في مدارس المشبهة من أنصار «المقاتلية» أتباع مقاتل بن سليمان البلخي المفسّر والمحدّث المشهور، و«الكرامية» أتباع أبي عبدالله محمد بن كرّام السجستاني (ت ٢٥٥-٨٦٩) الذين صرحوا بالتشبيه واقترفوا التجسيم فأجازوا على الله تعالى الإنتقال والصعود والنزول والإستقرار والملامسة والمصافحة، وأنه ـ تعالى عما يقولون ـ يزورهم ويزورونه، حتى وصلوا إلى الحلول السافر. وقد أورد ابن الجوزي عن بعض هؤلاء أقوالاً صريحة في التشبيه والحلول. فنقل عن ابي عبدالله بن حامد قوله: «إن طائفة من الصوفية قالوا إنهم يرون الله

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص/٢٩٤ (جملة أقوال أصحاب الحديث).

(٢) أنظر الدكتور عبدالقادر محمود: «الفلسفة الصوفية في الإسلام»، ص٧٩ وما بعدها.

عز وجل في الدنيا، وأجازوا أن يكون في صفة الآدمي، ولم يأبوا كونه حالاً في الصـورة الحسنة»[1]. ونقل عن أبي القاسم عبدالله بن أحمد البلخي قوله في كتاب المقالات «حكى قوم من المشبهة أنهم يجيزون رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم في السكك. وأن قوماً يجيزون مع ذلك مصافحته وملازمته وملامسته ويدعون أنهم يزورونه ويزورهم»[2]. وهذا كله خروج عن العقل وخرق للإجماع السنّي الذي منع رؤيته تعالى في هذه الدنيا[3].

● وقد مال هذا الإتجاه في القرن الخامس للهجرة إلى التجربة الروحية عبر مقامات السلوك، كما يظهر ذلك واضحاً عند الشيخ الهروي الأنصاري[4] الذي ألّف كتاباً في طبقات الصوفية (بالفارسية) وأبان عن نهجه الصوفي وفلسفته الروحية في كتابه «منازل السائرين» الذي يتألف

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص٢٥٦؛ الملطي: المصدر السابق، ص٩٣-٩٤ (طبعة الكوثري، ١٩٦٨).

(٢) ابن الجوزي؛ المصدر السابق، ص١٦٨. وانظر أيضاً في شأن المشبهة: الملل والنحل، ج٢ ص٢٢. وكتابنا: «دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية»، ص١٩٦ وما بعدها.

(٣) الطحاوي: شرح العقيدة الطحاوية «بيان السنة والجماعة»، ص٢١٣ (الطبعة الرابعة: المكتب الإسلامي للنشر دمشق - بيروت، ١٣٩١) تحقيق وتقديم المحدث الألباني، حيث يقول: «واتفقت الأمة على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينه».

(٤) هو الحافظ الإمام الزاهد أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، ينتهي إلى ذرية أبي أيوب الأنصاري، رضي الله عنه، ولد سنة ٣٩٦هـ وتوفي سنة ٤٨١هـ وكان أصولياً حافظاً مفسراً إماماً في اللغة، شديداً على المتكلمين، وله ميل - كما يقول الذهبي - إلى التجسيم، له من المصنفات: منازل السائرين، وطبقات الصوفية، وتفسير القرآن، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل، وكتاب ذم الكلام وأهله، =

من مقدمة وعشرة أقسام، يشتمل كل قسم منها على عشرة مقامات، يتدرج كل منها صاعداً في مراتب ثلاث: المرتبة الأولى للعوام، ثم مرتبة السالك المتصوف، ثم مرتبة المكاشفة. والأقسام العشرة كما يرى الشارحون لها (اللخمي وابن قيم الجوزية والقاشاني) تحتوي على المنازل الأساسية التي يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفي أثناء رحلة المجاهدة في الطريق إلى الله تعالى. والمقام العاشر وهو مقام النهايات، يصل فيه السالك إلى المعرفة والفناء والبقاء والتحقيق والتلبيس والوجود والتجريد والتفريد والجمع والتوحيد[1].

وستتعرف في الفصول القادمة على أئمة هذا الإتجاه المتأخرين أمثال ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية، وعلى مواقفهم من التصوف الفلسفي ونظريات الحلول والإتحاد ووحدة الوجود وغيرها، بالتفصيل.

= الذي نعمل من أجل نشره، وكان الهروي يملي على تلامذته مذكرات في حياة الصوفية، كما أوردها السُلَمي في طبقاته، ويدونها بالهروية، فكان من ذلك كتاب «طبقات الصوفية» باللغة الهروية التي نقلها وزاد عليها الجامي في طبقاته «نفحات الأنس»، أنظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٢٦٣/١١، وتذكرة الحفاظ، ١١٨٣/٣، والقاضي ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة: ٢٤٧/١. وقد أورد الجامي في «نفحات الأنس» ص٢١٣ وما بعدها أخباراً مفصلة عنه. وللمستشرق الفرنسي المعاصر (S. de Beaurecueil)، دراسات مفصلة عنه، أنظر: مجلة المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية، القاهرة، الأعداد: ٤، ٥: (١٩٥٧ - ١٩٥٨).

(١) الدكتور عبدالقادر محمود: المصدر السابق، وللهروي الأنصاري كتاب في رفض الإستدلال العقلي في دائرة العقيدة، تمشياً مع عقيدته السلفية، عنوانه: ذم الكلام وأهله» وهو مخطوط نحن بسبيل تحقيقه ونشره.

ثانيا: التيار العقلي

يتشخص هذا الإتجاه في صورته الأولية في المدارس الكلامية الأولى من قدريّة وجبرية ومعتزلة: «أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والإستنباط والحجج»[1]. ممّن رفعوا العقل إلى مرتبة القياس والدليل في أمر العقيدة والإيمان.

وقد انشطر هذا التيار على نفسه منذ أوائل القرن الرابع للهجرة إلى اتجاهين:

الأول: ويمثله علماء الكلام من أصحاب المدارس المختلفة سيّما الأشاعرة الممثلين لأهل السنّة والذين تمثلوا وهضموا منهج المعتزلة العقلي بعد أن أجروا عليه تحويرًا، قد لا يبدو جوهرياً لمن يطّلع على التأريخ الكامل لعلم الكلام الإسلامي، وقد أخذ أصحاب هذا الإتجاه بالتأويل المشروط وسيلة للتقريب والتوفيق بين النصوص الدينية الثابتة بالوحي والحقائق الفلسفية الثابتة بالعقل. فاعتمدوا المنطق والإستدلال، إلاّ أنهم حدّوا من سلطانه ومنعوه من التجاوز والتطاول على حرمة وقدسية النصوص. يقول الإمام محمد عبده في تصوير منهج الأشاعرة ممثلا في شيخهم وإمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري: «جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرّف من خالفهم وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر. وارتاب في أمره الأولون وطعن كثير منهم على عقيدته، وكفرّه الحنابلة واستباحوا دمه، ونصره جماعة من أكابر العلماء كإمام الحرمين الجويني والأسفراييني

---

(١) الملطي: التنبيه والرد، ص٢٨.

وأبي بكر الباقلاني وغيرهم، وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة. فانهـزم من بين أيدي هؤلاء الأفـاضل قوتان عظيمتان قوة الواقفين عند الظواهر، وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر، ولم يبق من أولئك وهؤلاء بعد نحو قرنين إلا فئات قليلة في أطراف البلاد الإسلامية»[1].

● أما الثاني: فيمثله «الفلاسفة في الإسلام» أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأضرابهم ونظرائهم، وهؤلاء دفعوا النزعة العقلية باتجاه عقلي صرف لا يبالي في أكثر من جانب بالنصوص، ولا يلتفت إلى مراعاتها والإلتزام بها إلا قليلا. لقد جرى هؤلاء وراء عقولهم لا يلوون على شيء آخر، فكل ما أشار به العقل المصطبغ المتأثر عندهم بالفلسفة اليونانية، ولا سيما تيارها الأرسطي، فهو مقبول، وما عداه مرفوض، ثم إذا انتهوا إلى نتيجة عادوا فنظروا إلى النصوص القرآنية التي تتحدث عن موضوعات بحثهم، فإن وجدوها على وفاق معهم قبلوها، وإن وجدوها على خلاف ما انتهـوا إليه صرفوها عن ظاهرها بالتأويل وحملوها على المعنى الذي انتهى إليه بحثهم[2].

وهكذا صار المؤرخون للفكر في الإسلام يميزون في العصور التالية هذا التيار العقلي المسرف عن المنهج الكلامي المعتدل بقولهم: «إن البحث في الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الإسلام، وفي الفلسفة (العلم الإلهي) على مقتضى العقـول فحسب»[3]. ومثلما انحنى التيار

---

(١) محمد عبده: «رسالة التوحيد»، ص١٧ـ١٨.

(٢) أنظر كتابنا: الفلسفة في الإسلام، دراسة ونقد، ص١٠٨.

(٣) طاش كبرى زاده: «مفتاح السعادة»، ج٢ ص٢٠، الجرجاني: كتاب «التعريفات» ـ باب الكاف ـ ص١٢٤.

السلفي نحو التصوف كذلك فعل علماء الكلام والفلاسفة، حيث مالوا إلى المعرفة الكشفية التي طريقها المجاهدة الروحية.

أما: المدرسة الكلامية:

● فقد ظهر الميل فيها إلى المزج بين القياس العقلي والإلهام عند رجال من آل البيت خصوصاً عند الإمامين علي بن الحسين المعروف بزين العابدين، وأبي عبدالله جعفر الصادق وتلاميذهما من رجال السلف أمثال سفيان الثوري ثم تبلور هذا الإتجاه الكلامي - الصوفي، في مرحلته الأولى مع الحارث بن أسد المحاسبي الذي كان من «جملة السلف الذين باشروا علم الكلام وأيدوا حقائق السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية»[1]. وكان أيضاً من جملة الزهاد المعروفين وممن أدرجهم أصحاب المعاجم ضمن المتصوفة وألف في ذلك كتابه المعروف «الرعاية لحقوق الله»[2]. وهكذا كان لجمعه بين النظر العقلي والتصوف أثرٌ في خصومة الإمام أحمد له. يقول ابن خلدون: «أصل قصة المحاسبي مع ابن حنبل هو اعتقاد ابن حنبل بأنه لا يجوز أن يكون لدارس الشريعة شيخ يسلمه

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١ ص١١٨ (باب الصفاتية)، ويقول الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ٨/٢١٤: «إن الحارث كان ينظر في الكلام ويصنف فيه».

(٢) يقول القفطي في معرض كلامه عن جابر بن حيان «كان مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة ومتقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام كالحارث المحاسبي وسهل بن عبدالله التستري ونظرائهم»، (أخبار الحكماء)، ص١١١ وللمحاسبي رسالة أخرى معروفة وهي الموسومة بـ «رسالة المسترشدين» التي حققها ونشرها الشيخ عبدالفتاح ابو غدّة.

أمره. الأخذ ينبغي أن يكون من الكتاب والسنّة»[1]. واستمر في مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد البغداي الذي ربط الحقيقة بالشريعة فكان يقول: «من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنّة» وكان يؤكد بأن «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول ﷺ واتبع سنته ولزم طريقته»[2]. ثم وصل هذا الربط بين الحقيقة والشريعة إلى مداه ومنتهاه عند الإمام الحجة أبي حامد الغزالي ـ كما سنرى.

● لقد آمنت هذه المدرسة الكلامية بالتصوف بمعناه الإيجابي، ورفضت رفضاً قاطعاً كل مايشير إلى نظريات الإتحاد أو الإتصال أو الحلول أو وحدة الوجود، وكان تصوفها: فوق أنه تحليل دقيق لأحوال النفس ودراسة علمية للأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجات الكمال، فهو في الوقت نفسه تفسير ذوقي للإسلام ومصدريه الكبيرين: القرآن الكريم والسنة النبوية في ضوء العقل لا فوق حدوده.

● لقد حاول هؤلاء الصوفية الملتزمون بأدب الشرع أن يحصنوا الدين مرة بالعقل والمنطق ومرة بنفخ روح الإيمان في صُوَر وشكليات العبادات والمعاملات، ووقف مذهبهم مقابلا للتصوف المتطرف الذي كان قوامه الأخذ والمزج والتوفيق والتلفيق بين أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية وإنطاق القرآن والسنة بكل هذا تأويلا خبيثا كاذباً[3]. ولعل أشهر من ألّف

---

(١) ابن خلدون: «شفاء السائل»، ص٤٦ (نشرة اغناطيوس اليسوعي).

(٢) السلمي: «طبقات الصوفية»، ص١٥٩ وانظر أيضاً ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص٣٥٥، والحلية: ج١٠ ص٢٥٥.

(٣) الدكتور عبدالقادر محمود ـ المصدر السابق ـ المقدمة.

في التصـوف، ممّن تمثل مدوناتهم المـراجـع الأساسية والمعتبرة عن التصـوف، ينتمي إلى هذا الإتجاه الـذي حاول أن يمازج بين العقل والإلهام من غير سرف، ومن ثم كانت هذه المؤلفات في مجموعها تشكل محـاولة تستهدف الدفاع عن التصوف المتأدب بالشرع والعقل معاً من جهـة، والرد والتنـديد بالشطط الصوفي الذي بلغ مداه عند الحلوليين والإتحـاديين وأصحـاب وحـدة الـوجود من الجهة الأخرى. ومن أولئك المؤلفين: أبو نصر السراج الطوسي صاحب «اللمع» وأبو طالب المكي صاحب «قـوت القلوب»، وأبـو بكـر الكلاباذي صاحب كتاب «التعرف لمـذهب أهـل التصـوف» وأبـو القـاسم القشيري صاحب «الـرسـالـة» والهوجويري مؤلف «كشف المحجوب» والغزالي صاحب «الإحياء» والشيخ عمر السهروردي البغدادي صاحب «عوارف المعارف». وغيرهـم.

أما رجال التيّار الفلسفي:

فقد بدأت الدراسات الحديثة توضح ما في فلسفة رجاله ـ لا سيما الفارابي وابن سينا ـ من ميل إلى التصوف وما في فلسفتيهما من عناصر أفلاطونية، وأفلاطونية محدثة، لا بل صار بعض الباحثين ينظر إلى ابن سينا باعتباره ممثلاً ممتازاً لمنهج الإشراق، باعتباره مذهباً في المعرفة يقوم على الكشف والذوق. كذلك ينتمي إلى هذا الإتجاه الفلسفي الصوفي، المغتـرب عن حقـائق الإسـلام وجـوهره ـ أعلام التصوف الفلسفي في الإسلام أمثال أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١هـ، صاحب فكرة «الشطح والفناء»، وأبي منصور الحلاج المتوفى ٣٠٩هـ. صاحب عقيدة «الحلول والإتحـاد» والسهروردي الحلبي المقتول سنة ٥٨٧هـ صاحب «نـظرية الإشراق» والشيخ محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ

صاحب نظرية «وحدة الوجود»، وسوى هذه النظريات الصوفية مما لا يقع ـ كما يصرح الإمام الغزالي ـ في «تقدير الإسلام ولا تدخل في تعاليمه»[1].

● وهؤلاء الصوفية المتفلسفون إضافة إلى ما نقلوا من عناصر استمدوها من الفكر الأجنبي وحاولوا صهرها لبنات ثابتة في بنيان الفكر الديني في الإسلام مستعينين في ذلك بالتأويل الرمزي الإشاري المتطرف «وبتوجيه ألفاظ النصوص إلى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها بغير عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذاهبهم»[2]، فإنهم أظهروا ميولاً فكرية تمثل في مجموعها انحرافاً خطيراً يستهدف غرس نزعات عدمية في المجتمع لا تعترف بحدود الدين وقيوده، فأعلنوا تمردهم على أصوله وأركانه واستخفوا بالحرمات ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، فكانوا بذلك استمراراً لحركات الهدم التي مثلتها في صدر الإسلام الفرق الغالية.

● ولقد أحسن العلامة ابن خلدون في تصوير هذين الإتجاهين ضمن دائرة التصوف الإسلامي حين قال: «إن طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين: **الأولى**: وهي طريقة السنّة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنّة والإقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين. **والطريقة الثانية**: وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة

---

(١) الغزالي: «الإحياء»، ج٣ ص٣٥٥.

(٢) أبو العلا عفيفي: «ابن عربي في دراساتي» مقال ضمن كتاب «الكتاب التذكاري» محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص٨-٩.

الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها، ومن هؤلاء المتصوفة ابن عربي وابن سبعين وابن بَرَّجان وأتباعهم؛ ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم. ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة، أو عدّها في الشريعة، وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ولو بلغ المثني ماعسى أن يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً وشهادة من كل واحد. وأمّا حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد منها أو من نسخها بأيدي الناس مثل «الفصوص» و «الفتوحات المكية» لابن عربي، و«البدّ» لابن سبعين، و «خلع النعلين» لابن قسي، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتى ينتهي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المختلّة[1].

وإلى جانب ما سبق فإن ثمة فروقاً بين التصوف العملي المتمثل في صوفية أهل السنة الملتزمين بأدب الشرع والدين وبين تصوف المتفلسفة من الصوفية والتفرقة ترجع إلى أمور منها:

أولا: تصوف الفلاسفة نظري مبني على النظر الفكري والدراسة والبحث قبل كل شيء فبالعلم والعلم وحده يصل الصوفي الفيلسوف إلى السعادة، أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية. أما الصوفية العمليون فقد جعلوا تحقيق الغاية منوطاً باتباع السلوك والإلتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها «بالطريقة» وربطوا بين الطريقة ورسوم

---

(١) ابن خلدون: «فتوى ابن خلدون في شأن التصوف»، بذيل كتابه: «شفاء السائل»، ص٩٧.

الشريعة وأحكامها، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد والمجاهدة، من جهة. والالتزام بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله ـ ﷺ[1]، من جهة أخرى. أما بالنسبة لصوفية المتفلسفين، فإن عملية الإشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الوجود وسيلتها الرياضة العقلية التي غايتها «منع الشواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقلية»[2]. فسبيلهم مختلف إذ هو مبني في جملته ـ كما أشرنا ـ على النظر الفلسفي والبحث وعلى طبع يكتسبه الإنسان يمكّنه ويدفعه إلى «التأمل والروّية والذكر والتشوق إلى الإستنباط»[3]. وهكذا وكما يشير سبنسر تريمنغهام «Trimingham» فإن سلوك الصوفية العمليين لم يكن ابتداء تأملاً فلسفياً عقلياً مجرداً على الرغم من أن بعض الصوفية انتهوا في رياضاتهم ومجاهداتهم الروحية إلى نظريات صوفية ذات طابع فلسفي»[4] بل كانت الصبغة العملية هي البادية على مجاهداتهم.

ثانياً: وتبعاً لهذا الإختلاف في طبيعة الوسيلة التي توصل إلى عالم الحقائق المجردة والمعرفة اليقينية، اختلفت المقامات المؤدية إلى الغاية عند كل فئة، فعند الصوفية النظريين تبدأ الرحلة بإرادة اختيارية تصحبها رغبة حقيقية وشوق زائد للتشبه بعالم العقول المفارقة المجردة عن المادة، والتي هي إدراك مستمر وتأمل مستمر وذلك عن طريق التحول من عقل

---

(١) السهروردي: «عوارف المعارف»، ص١٥٣ (ط. ١٣٥٨).

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٥٨ (تحقيق الدكتور البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩) وانظر الدكتور إبراهيم بيومي مذكور في الفلسة الإسلامية، ص ٣٦ ومابعدها (الطبعة الثانية ـ دار المعارف ـ ١٩٦٨).

(٤) Trimingham (J. Spencer): The Sufi Orders in Islam, p: 1 (Oxford) 1971.

بالقـوة (مجرد قابلية واستعداد لطلب الحكمة) إلى عقل بالفعل، حيث تتحقق القـابلية المجـردة في عالم الواقع، إلى عقل بالمستفاد، حيث الفيض والإلهـام والـدنـوّ من عالم العقول المفارقة والتهيؤ لتقبل الأنوار الإلهية وتذوق السعادة مباشرة: كشفاً وذوقاً وإلهاماً.

● يقول الكندي «وهذه النفس التي هي من نور الله عز وجل، إذا هي فارقت البدن، علمت كل شيء في العالم ولم يخف عنها خافية، والدليل على ذلك قول أفلاطون حيث يقول: ان كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما تجردوا من الدنيا، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، انكشف لهم عالم الغيب، وعلموا ما يخفيه النـاس في نفوسهم، واطلعوا على سرائر الخلق فإذا كان هذا هكذا، والنفس بعـد مرتبـطة بهـذا البـدن في هذا العـالم المـظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة، فكيف إذا تجردت هذه النفس وفارقت البدن وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الله سبحانه. . . وإذا تجردت (النفس) وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل، فوق الفلك، صارت في نور الله ورأت الباري عز وجل وطابقت نوره، وحلت في ملكوته، فانكشف لها علم كل شيء، وصارت الأشياء كلها بارزة لها، كمثل ما هي بارزة لله عز وجل»[1].

● ويقول ابن سينا في «الإشارات»: والعارفون المنزّهون إذا وضع عنهم

---

(١) الكندي: «رسائل الكندي الفلسفية»، رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في القـول في النفس»، ص٢٧٤، تحقيق الأستـاذ الدكتور عبدالهادي أبو ريدة، وانظر أيضـاً: الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٨٥. وابن سينا «كتاب النجاة»، ص٩٣ . فصل: في معاد الأنفس الإنسانية.

مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا . . . ثم إنه (الفيلسوف المستغرق في التأمل العقلي) إذا بلغت به الرياضة والإرادة حداً ما عَنَتْ له خلسات من نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم أنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه من غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من أمره شيئاً، فغشية غاش، يكاد يرى الله في كل شيء. . . ثم لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً، وتحصل له معارف مستقرة كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته»[1].

● أما مقامات الوصول عند الصوفية العمليين فلها صبغة سلوكية، ويتم التدرج في مراقيها تحت إشراف شيخ خبير بمسالك الطريق محنّك التجربة عميق المعرفة تقوم كلمته المجردة من المريد السالك مقام القانون، فشرط الوصول عندهم الإقتداء بشيخ يدفع المريد عبر المقامات والأحوال والمواجيد المصاحبة لها نحو الغاية المنشودة، أعني الفناء في الله وبلوغ ذرى المشاهدة والمكاشفة[2].

ثالثاً: ويترتب على هذا اختلاف آخر في مفهوم الوصول عند الفريقين، فالإتصال عند الفلاسفة كما يقول الدكتور مدكور: «مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما

(١) ابن سينا: الإشارات، ص١٩٨.

(٢) انظر فصل المعرفة عند الصوفية.

بالآخر»[1]. أما عند الصوفية العمليين فإن الإتصال يتخذ صورة «عيان ومشاهدة» وفناء «لإرادة الإنسان في إرادة الله». وينبغي عدم الخلط في هذا المجال بين الوحدة الشهودية لمتصوفة أهل السنة وبين نظريات وحدة الوجود التي تمزج بين الله والعبد والتي نادى بها الحلوليون والقائلون بوحدة الوجود ممن نظموا من الله والعبد وحدة غير منفصلة تبنى على القول بالحلول، وحلول الله في العبد، أو إتحاد العبد بالله، حيث تتلاشى الإثنينية وتنتهي الإشارة المزدوجة إلى الله والإنسان ولا يتجزأ الخلق من الخالق، كما سنرى عند الكلام عن الحلاج وابن عربي.

---

(١) في الفلسفة الإسلامية، ص١١٣.

الفصـــل الثاني

الإسلام والزهد: التصور الإسلامي للألوهية والحياة

يستهدف الإسلام في جوهره تحقيق غرضين رئيسيين في حياة الإنسان **أولهما**: تنظيم علاقة الإنسان بالله تعالى، **وثانيهما**: تنظيم علاقته بأخيه الإنسان. ومن ثم فالحياة الدينية والحياة الدنيوية كلاهما ميدان له، يوجهها الوجهة التي يراها، ويعنىٰ بهداية الفرد فيها الصراط المستقيم.

وفي تنظيم صلة الإنسان بالله تعالى: تقوم فلسفة الإسلام ـ أول ما تقوم ـ على أساس من التفرقة الصريحة الواضحة والحادة بين عالمين: عالم الكائنات المتناهية، المقيدة في وجودها بمكان وزمان معينين، وعالم اللامتناهي، الذي يتعالى عن أية صفة تحدد له زماناً ومكاناً، وعلى أساس إخلاص التوحيد لله تعالى إخلاصاً لا يسمح لأي عارض من عوارض الشرك والتعدد أن يتخللّه. وفي سبيل تثبيت عقيدة التوحيد والتنزيه يسلك القرآن الكريم سبيلين **أولهما**: التأكيد على أن التوحيد كان قاعدة كل دين ودعوة كل الرسل والأنبياء منذ كانت الرسالة والنبوة، لذلك فهو يقرّر هذه الحقيقة ويؤكدها ويكرّرها في قصة كل رسول، كما يقرّرها اجمالا على وجه القطع واليقين،

من ذلك قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسـول إلا نوحي إليـه، انه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾، **وثانيهما**: تحليل عقيدة التوحيد وبيان أنها ذات مظاهر أو حقائق ثلاث، كل منها يبرز جانبا من جوانب الذات الإلهية في سموها وكمالها كما أن كلا منها يتناول ناحية من حياة الإنسـان وصلاته بالكون وموجده، وهكذا ينتظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية، وتتلاقى في ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق، فالمظهر الأول للتوحيد هو:

١ ـ توحيد الألوهية:

ويتضمن الإعتراف بالوحدة الذاتية للإله الحق والإيمان العميق بها، والمسلم في هذا الموطن مكلف بأن ينفي الألوهية عما سوى الله ويخصه بالوجود المطلق الذي لا يشاركه فيه سواه، فهو تعالى واحد بمعنى: أنه لا ندّ له ولا شريك ولا ضد، فهو واحد أحد فرد صمد، قال تعالى: ﴿ألا تعبدوا إلاّ الله إنّني لكم منه نذير بشير﴾ وقال تعالى: ﴿وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه﴾.

ويتصل بتوحيد الألوهية، إخلاص النية لله في الأعمال، دينية ودنيوية، باعتبارها الدافع والحافز لها جميعاً، ومن ثم صارت النية مقياس الرفض والقبول في الأعمال، قال تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾ وقال عليه السـلام: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى». وقال أيضا: «يحشر الناس على نياتهم». ولهذا الربط المحكم بين العمل والنية الباعثـة عليه أهميتـه إذ بمـوجب هذا التـرابط صار النشاط

الإنساني عموماً مما ينطبق عليه معنى العبادة ووجوب خصه تعالى بها.

٢ ـ توحيد الربوبية:

وهـذا يتضمن إقـرار العبد بوحدة الربوبية، أي وحدة الذات الإلهية في الخلق والتسوية والتقدير والهداية. فكما أن التوحيد الأول يفرده تعالى بالوجود المطلق ويخصه بالألوهية، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية ويخصه بكمال الإبداع والإرشاد، ومن مقتضى هذا المظهر الإعتقاد اليقيني بأن خالق الوجود بإطلاق هو الله تعالى فليس للعالم صانع سواه. والمعروف أن أصنافاً من العرب في الجاهلية كان يقـرّون بتـوحيد الـربوبية، كما أخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعـالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض. ليقولنّ الله﴾. ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون، سيقولون لله، قل أفلا تذكرون﴾، وإنما كفر هؤلاء وخرجوا على التوحيد الصحيح بالإعتبار الأول من حيث أنهم أشركوا غيزه معه في العبادة والتوجه إليه كما فعلوا مع الأوثان والأصنام اتخذوها أرباباً من دون الله بدعوى أنها تقربهم إلى الله زلفى، وكما ترتفع الوسائط بين الخالق والمخلوق في دائرة الألوهية تزول الحجب بين الرب والمربوب في دائرة الربوبية.

٣ ـ توحيد الذات والصفات:

ومقتضاه الإعتقاد التام بأنه تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ ﴿وهو اللطيف الخبير﴾، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ ليست ذاته مركبـة، وهي منـزهـة عن المشـابهـة والمماثلة والحلول والإتحاد.

ويتضمن هذا الركن إقامة فصل كامل ومطلق بين الألوهية والعبودية والتأكيد على الثنائية في الوجود، ولذلك وصم القرآن الكريم كل محاولة لتجاوز هذا التمييز والفصل بالغلوّ تارة، إن هي اتخذت صورة القول بالإتحاد أو الحلول، وبالتقصير تارة أخرى إن هي اتخذت صورة التشبيه والتجسيم وعقد المماثلة بين الخالق والمخلوق. ولهذا أيضاً انعقد اجماع فقهاء المسلمين ومتكلميهم على إكفار الحلوليين والقائلين بالإتحاد، والمشبه والقائلين بالتجسيم.

● هذا هو الأساس الرصين الذي أقام عليه القرآن الكريم صلة الإنسان بربه تعالى: توحيد خالص وتنزيه مطلق، لا يقبل أي لون من ألوان الشرك، وكفر مطلق بكل ما عساه أن يضع نفسه موضع الشفيع أو الوسيط بين العبد وربه، وهذا هو معنى الإسلام: الذي هو الإنقياد والإستسلام المطلق لإرادة الله ومشيئته وتقديره وحده تعالى.

● والذي ينبغي استدراكه في هذا المجال هو أن القرآن الكريم على الرغم من حرصه على تنزيه الألوهية تعالى عن المشابهة والمماثلة أو الحلول والإتحاد وتأكيده القاطع على وحدانيته، فإنه يعود فيضفي على الألوهية جملة من الصفات الكمالية والخبرية بغية الإحتراز من السقوط في تصور مبهم لألوهية مجرّدة معرّاة عن كل وصف، مما لا يمكن معه إيجاد صلات شخصية بين الله تعالى من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد، لأن منطق القرآن الكريم هو أن هذه الصلات مما يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو تشبيهه. وانطلاقا من روح القرآن الكريم هذه فقد

أكد علماء الكلام من أهل السنة على أنه تعالى خارج عن الحدّين: حدّ التشبيه وحدّ التعطيل، وقالوا: المشبه يعبد صنماً والمعطل يعبد عدماً، ولهذا سنرى أيضاً «أن الذين بالغوا في التنزيه مثل المعتزلة وبعض الفلاسفة الأقدمين كأفلوطين الإسكندري في تصوره للواحد، أو بالغوا في التشبيه مثل المجسمة وبعض أصحاب وحدة الوجود، قد أضاعوا معنى الشخصية الإلهية بأن عبدوا أمّا فكرة مجردّة لا شخصية لها مثل الأولين، أو خلعوا على معبودهم صفات الحوادث فقضوا على معنى الألوهية مثل الآخرين»[1].

ومع هذه النظرية المستقيمة إلى الألوهية، فإن الإسلام في نظرته **إلى صلة الإنسان بأخيه وبالمجتمع والحياة من حوله**، رفض رفضاً مطلقاً ذلك التقسيم الذي أقامته بعض الأديان والفلسفات بين ماهو ديني وما هو دنيوي، بل عمد جاهداً من أجل وضع منهج حياة شامل ومتكامل للإنسان، منهج يشمل الإعتقاد في الضمير والتنظيم في الحياة بدون تعارض بينهما، بل في ترابط يعز فصله، لأنه حزمة واحدة في طبيعة هذا الدين، ولأن فصله هو تمزيق وإفساد لهذا الدين. وهكذا فإن الإسلام لا يكتفي بأن يأخذ على عاتقه تحديد الصلات الدينية فيما بين المرء وربه

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي: مقدمة ترجمته لكتاب: «في التصوف الإسلامي وتاريخه» ص/ف يقول وب: [C.C.J. Webb, [God and personality, p. 11.] : إننا لا نصف الله بالشخصية، إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد وان هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود، أو بولغ في جانب تشبيهه [نقلا عن: نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص/١٩].

فحسب، بل يعرض أيضاً بمثل هذا التوكيد للصلات الدنيوية بين الفرد وبيئته الإجتماعية. إن الدنيا لا ينظر إليها على أنها صدفة عادية فارغة، ولا على أنها طيف خيال للآخرة التي هي آتية لا ريب فيها، من غير أن تكون منطوية في ذاتها على معنى ما، ولكن على أنها وحدة إيجابية تامة في نفسها، لهذا فقد اتسم المنهج الإسلامي للحياة البشرية بالواقعية والإستجابة لطبيعة الإنسان وطبيعة الظروف التي تحيط بحياته في الكون، ومدى طاقاته الواقعية الحقيقية. إنه يأخذ في اعتباره فطرة هذا الإنسان وطاقاته واستعداداته وفضائله ورذائله وقوته وضعفه فلا يسوء ظنه بهذا الكائن ولا يحتقر دوره في الأرض ولا يهدر قيمته في صورة ما من صور حياته، كما أنه لا يرفع هذا الإنسان إلى مقام الألوهية ولا يخلع عليه شيئاً من خصائصها، كذلك لا يتصوره ملكاً نورانياً لا يلتبس بمقتضيات التكوين المادي، ومن ثم لا يستقذر دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين الفطري[1].

والحق فإن هذا التوازن الرائع الذي يقيمه الإسلام بين متطلبات العقيدة والحياة الإجتماعية، وهذا الوسط المعتدل الذهبي[2] بين الزهد الخالص والعبادة العمياء، والذي يقيم عليه نظرته إلى الألوهية وإلى

---

(١) سيد قطب: «خصائص التصور الإسلامي»، ص٥٧.

(٢) الغزالي: ميزان العمل (بتحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ١٩٦٤)، ص٢٥٨ (باب بيان تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق) حيث يشير إلى قاعدة التوسط والإعتدال، فيقول: «ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال فيستحكم فيه الحرص على المال، ولا في الإنفاق فيكون مبذراً، ولا أن يكون ممتنعاً عن الأمور فيكون جباناً، ولا منهمكاً في كل أمر فيكون متهوراً، بل يطلب الجود: فإنه الوسط بين البخل والتبذير، والشجاعة: فإنها الوسط بين الجبن والتهور، وكذا في جميع الأخلاق».

الحياة، ربما هي الخصيصة التي تميّز بها ـ في هذا الخصوص ـ عن سائر العقائد والفلسفات والأديان، إنه دعوة روحية إلى الله والإرتباط به فكراً وعملاً من أجل تهذيب النفس وصقلها والإرتفاع بها إلى الآفاق العليا من الروحانية السامية، قال تعالى: ﴿ففرّوا إلى الله إني لكم منه نذير مبين﴾ وقال تعالى: ﴿ ولكن كونوا ربّانيّين﴾ وقال تعالى: ﴿ واتّقوا الله ويعلمكم الله﴾ وقال: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾[1]

● ومع كل هذا الإتجاه الروحي الخالص، فالإسلام دعوة إلى الحياة والحركة والعمل والنماء، قال تعالى: ﴿زيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا، والله عنده حسن المآب﴾. وقال تعالى: ﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾. وقال تعالى: ﴿وابتغي فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنْسَ نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض، إن الله لا يحب المفسدين﴾. يقول ابن الجوزي: «قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها، ولا يدري ما الدنيا

---

(١) وهذه التعاليم كفيلة بالرد على من ذهب من المستشرقين إلى القول بأن القرآن الكريم «كتاب يهتم بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنو العاطفي والوجداني»: ومن هنا حاولوا ربط الحركة الروحية في الإسلام بالتأثيرات الأجنبية، من مسيحية ومجوسية وبوذية. وسنرى في الفصول القادمة مدى إفادة الصوفية من هذا الجانب القرآني، فربطوا طريقتهم وأحوالهم النفسية به.

المذمومة فيلبّس عليه إبليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلاّ بترك الدنيا. وإنما يتمكّن إبليس من التلبيس على هذا لقلّة علمه، ومن جهله رضاه بنفسه بما يعلم. ولو أنه وفق لصحبة فقيه يفهم الحقائق لعرّفه أن الدنيا لا تذم لذاتها، وكيف يذم ما منّ الله تعالى به: وما هو ضرورة في بقاء الآدمي وسبب في إعانته على تحصيل العلوم والعبادة»[1].

● والتكاليف الدينية في الإسلام التي تعم الناس على تفاوت قصد فيها إلى السهولة واليسر، قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعهَا﴾، ويقول الرسول عليه السلام: « إن الدين يسر، وما يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا»[2] كما قصد فيها استمرارها لأجل أن يكون الإنسان دائم الصلة بالله تعالى فيقول الرسول ﷺ: «أحب الدين إلى الله ما داوم صاحبه عليه وإن قلَّ»[3]، والمتشدّدون في العبادة يلحقهم الملل فتنقطع صلتهم بالله، فيحذّر الرسول ﷺ من التقطع والتشدّد في الدين فيقول: «إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»[4] ويقول في حديث آخر: «هلك المتنطعون».

● ومراعاة الإعتدال والتوازن بين متطلبات العقيدة والدين من جهة، ومطاليب الحياة الإجتماعية من الجهة الأخرى علامة دالة على صدق النية وحسن الإسلام، يقول ﷺ: «خيركم من لم يترك آخرته لدنياه، ولا دنياه

(١) تلبيس إبليس ص١٤٥ (الباب التاسع).

(٢) فنسك؛ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث؛ حرف السين، ص٤٤٢. (البخاري إيمان/ ٢٩).

(٣) المصدر السابق، حرف الدال؛ ص/ ١٦٠ (البخاري: إيمان/٣٢).

(٤) فنسك؛ المصدر السابق؛ حرف الميم؛ ٦/ ١٦٩ (أحمد بن حنبل؛ ٣/ ١٩٩).

لآخرته، ولم يكن كلّاً على الناس» بل اعتبر الإسلام العمل على اختلاف صوره وأنواعه مقياسا لكرامة الإنسان وللمروءة، كما اعتبره مقياساً لكيانه، فالعمل ـ اما فريضة دينية، واما نشاط إجتماعي أو عقلي أو روحي. لقد شاء الله أن يكون كل إنسان مسؤولاً شخصياً عن إلتزاماته وأعماله لأنه سيحاسب عليها يوم الدين، قال تعالى: ﴿ولا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أخرى﴾﴿وإنْ ليس للإنسان إلّا ما سعى * وأنَّ سعية سوف يرى * ثم يُجْزَاهُ الجَزاء الأوفى﴾[1].

● لهذا كله فقد ورد عن النبي ﷺ النهي عن بعض مظاهر الغلو في العبادة عند بعض صحابته، فقد نهى عثمان بن مظعون عن التبتل الذي عزم عليه، حيث نوى على نفسه ترك النساء والطعام والطيب وكل مايتلذذ به، وقال: «إني تركته لكي أتخلى للعبادة» فنهاه النبي ﷺ عما عزم عليه وقال: «يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك فيّ أسوة، فوالله إنّي أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده، لكني أصوم وأفطر، وأصلّي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»[2]. وفي عثمان بن مظعون وفي أناس من جلة الصحابة عزموا على رفض الدنيا ورفض أكل اللحم والبعض حرّم على نفسه أن ينام عزموا على ذلك ليفرغوا للعبادة، في هؤلاء جميعاً نزل قوله تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا لا تُحَرّموا طيّباتِ ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المتعدين * وكُلُوا مما رزقكم

---

(١) انظر: الدكتور محمد عزيز الحجابي: «من المنغلق إلى المنفتح»، ترجمة محمد برادة، ص٦٧.

(٢) فنسك، المصدر السابق، حرف السين؛ ٢٥٦ بخاري ـ نكاح (١) مسلم نكاح (٥).

الله حلالاً طيّباً واتّقوا الله الذي أنتُم به مؤمنون﴾[1]. ولما حلف عبدالله بن عمرو بن العاص: ليصومنَّ الدهر مدة حياته ـ نهاه النبي ﷺ لأنه لا يطيق أن يصومه، فلما أصر على أن يبرّ بيمينه قال له ﷺ «لا صام من صام الدهر»[2] قالها مرتين. وكان عليه السلام يقول لصحابته: «أكلفوا من العمل ما تطيقون» كذلك كان عليه السلام، ينفّر من كل تجرّد عن الحياة ومتعها التي أحل الله، وينهى عن الكسل والتماوت والعجز بدعوى التفرغ للعبادة، فكان مما يستعيذ به في دعواته قوله ﷺ «اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل»[3] وكان ﷺ يقول: «لكل أمة رهبانية، ورهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله»[4].

وهكذا فإن ثمة فرقاً جوهرياً وأساسياً بين الإعتدال في العبادة وملازمة الصراط المستقيم، الذي دعا إليه الإسلام وآثره، وبين الإفراط والغلو الذي صارت إليه جماعة من المتأخرين ممن عرفوا بـ (الزهّاد ـ العبّاد ـ النسّاك ـ الجوعية ـ البكّائين): أولهما: يدعو إليه الإسلام ويرغب في الإتصاف به، والثاني: ينهى عنه ويعتبره إعتداء وخروجاً عن سنّة الإسلام ونبيّه. ولقد كان جمهور الصحابة ومن بعد جمهور التابعين لهم، على شرع الإسلام ونهج القرآن وسنّة الرسول ﷺ حرصوا أن ينفذوا تعاليم

---

(١) المائدة: ٨٧ ـ ٨٨؛ وانظر: الواحدي: أسباب النزول؛ ص/١٣٧-١٣٨؛ طبعة الحلبي؛ ١٩٦٨.

(٢) فنسك؛ المصدر السابق، حرف الصاد: ٤٤٤ (بخاري ـ صوم: ٥٧، مسلم ـ صوم: ١٨٦).

(٣) فنسك، حرف العين؛ ١٣٧/٤ (بخاري ـ دعوات: ٣٨، مسلم ـ ذكر: ٤٩).

(٤) فنسك؛ حرف الجيم؛ ٣٨٨/١ (أحمد بن حنبل: ٢٦٦/٣).

الإسلام تنفيذاً يعتبر لدقته مثالاً من أروع الأمثلة في تاريخ الإيمان وصفائه بين المتدينين، فكان ظاهرهم وباطنهم وضمائرهم تشترك في آداء أعمالهم سواء في هذا أعمال الدين وأعمال الدنيا، في وجوب الإخلاص فيهما والإرتفاع إلى مستوى الإحسان التي وصفها النبي ﷺ بقوله: «الإحسان هو أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[1]. لقد صرفوا الإهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر، فكانوا يراعون أنفاسهم ويراقبون خطواتهم ويحذرون من غوائل قلوبهم وبالجملة كانوا يجهدون من أجل اتفاق ظاهر عبادتهم مع الباطن، مع المراقبة في جميع العمل حتى لا تتخلل غيبه بوجه، وهذا هو الأكمل في حق طالب النجاة[2]. وهو حقيقة التصوف السني المعتدل ـ كما سنرى ـ.

«ثم لمّا درج الصحابة، وجاء العصر التالي لعصرهم تلقّى أهله هدى الصحابة مباشرة وتلقيناً وتعليماً فقيل لهم «التابعون» ثم قيل لأهل العصر الذي بعدهم «أتباع التابعين». ثم اختلف الناس وتباينت المراتب كما يقول ابن خلدون ـ «وفشا الميل عن الجادة والخروج عن الإستقامة ونسيَ الناس أعمال القلوب وأغفلوها وأقبل الجمّ الغفير على صلاح الأعمال البدنية والعناية بالمراسيم الدينية من غير التفات إلى الباطن ولا اهتمام بصلاحه وشغل الفقهاء أنفسهم بما تعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفُتيا وهداية الجمهور، فاختص أرباب القلوب باسم «العباد والزهاد والنساك» وطلاب الآخرة، منقطعين إلى الله قابضين على دينهم، كالقابض على الجمر»[3]

(١) فنسك: حرف الحاء، ١/٤٦٧ (بخاري، تفسير سورة (٣١) مسلم ـ الإيمان ٥٧).

(٢) ابن خلدون: «شفاء السائل»، ص١٠.

(٣) المصدر السابق..

فكان ذلك بدء ظهور حركة الزهد المنظم الذي تطور بدوره ـ كما سنرى ـ إلى التصوف وهو ما عبّر عنه بعض الصوفية بقوله:

«التصوف قطعُ العلائق واليأس مما في أيدي الخلائق، وأن تكون مع الله بلا علاقة»، وصار من خصائصه وعلاماته الدّالة عليه: قلّة الطعام والكلام والمنام والعزلة، أي اعتزال الناس.

To: www.al-mostafa.com

الفصل الثالث

دوافع حركة الزهد

قبل البحث في حركة الزهد التي مهدت لنشأة التصوف في الإسلام، نود أن نؤكد ما سبق ذكره، من أن الزهد، سواء في مدلوله اللغوي الذي يعني الرغبة عن الدنيا والعزوف عنها؛ أو بمعناه الإصطلاحي، أي الإعراض الإرادي عن الدنيا بقطع العلائق وترك الخلائق وتخلية القلب من طلب الدنيا[1]، وحمل النفس صوراً من العبادة التي تنتهي إلى الغلو والتشدّد الذي نهى عنه الإسلام واعتبره القرآن خروجاً عن القصد والصراط المستقيم، ليس مما يتصل بجوهر الإسلام وحقيقته، وإنما هو مظهر اجتماعي وسياسي ونفسي ظهر في جو العراق بادىء ذي

---

(١) يمكن التعرف على هذه المعاني من خلال أقوال أكابر شيوخ الصوفية ـ يقول التستري (ت: ٢٦٠هـ) : «التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله، والفرار من الناس» وقال أبو الحسين النوري (ت: ٢٩٥هـ): «التصوف كراهية الدنيا»، وقال أبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي: «التصوف قطع الفيافي والقفار»، وقال أبو عثمان المغربي: «التصوف: قطع العلائق ورفض الخلائق»، وقال يحيى بن معاذ في التصوف والمجاهدة: «الرياضة: هجر المنام، وقلة الكلام، وحمل الأذى من الأنام والقلة من الطعام»، أنظر هذه التعريفات: نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٢٧ وما بعدها، أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٣٩ وما بعدها.

بدء وتبلور في الكوفة والبصرة على وجه التخصيص لأسباب خاصة سنتبيّنها، ومن ثم وجب ألاّ نفهم من نسبة حركة الزهد عند المؤلفين ـ من مستشرقين وعرب ـ إلى الإسلام، على أنها تصور حقيقة الإسلام وجوهره.

● إن أكثر البحوث التي تتعلق بتقصّي دوافع حركة الزهد، إنما وقع أصحابها في سوء التقدير ومن ثم في الإستنتاجات الخاطئة، بسبب تصورهم ـ على تفاوت في القدر ـ من أن هذه الحركة، إسلامية بمعنى أنها تمثل جوهر الإسلام وتتصل به عضوياً. أما نحن فسنتعرف على الحركة باعتبار أنها ـ كما قلنا ـ تمثل ظاهرة إجتماعية دينية وسياسية ظهرت في العراق، واستمدّت عوامل نشأتها من تطوّر المجتمع وحركته، ومن ثم فلا بدّ لها من أسباب تتصل بالأوضاع الإجتماعية والسياسية والإقتصادية التي سادت المجتمع فما تلك الأسباب؟ وما آراء الباحثين عنها؟

أولاً:

هناك فئة من أكابر المستشرقين أمثال: وينْفيلد وجوزيف فون هامر، وثولك وفون كريمر وكار هينرخ بيكر، وهانز هينريخ شيدر، وكولدتسيهر، ونيكلسون (في أبحاثه الأولى) ربطوا الحركة بتأثيرات أجنبية: مسيحية وهندية وفارسية ويونانية. فيرى بعضهم أن الزهد في الإسلام تقليد لرهبنة النسّاك من النصارى، وهم يعزّزون رأيهم هذا مرّة بالقول: بأن القرآن الكريم «لا يصلح أن يتّخذ أساساً لأي مذهب صوفي»[1]، لأنه كتاب يتعلق بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنوّ الداخلي والحقيقي الذي يعين

---

(١) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي»؛ ص٧٦، وأنظر: كولدتسيهر: «العقيدة والشريعة»، ص١٥٢.

على ظهور نزعات روحية عند أتباعه، وأخرى بموازنة حياة الزهاد والعباد المسلمين ومقارنتها بما عرف في الشرق القديم من نظم الرهبنة*، مسيحية كانت أم مجوسية*.

يقول كرادي فو: «إن القرآن لم يكن مطلقا الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب الصوفية نحوه كثيراً لأنه متعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة»[1] ويقول هانز هينريخ شيدر «إن الجانب الباطني من الإسلام ـ أعني تقواه ـ نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي، وإن الصورة للتقوى الجديدة، هي التصوف الإسلامي»[2]. ويقول كولدتسيهر «إن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أوفى نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حسّهم بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة»[3].

● ويقول نيكلسون «من الجلي أن ميول الزهد والتأمل، التي أشرت

---

* ثمة مظاهر سلوكية مشتركة بين رهبان النصارى وزهادهم وبين أفراد وجماعات من الزهاد والصوفية في الإسلام، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر والتقييد: لبس الخرقة او المرقّعة، وعهود الصمت، والإختصاء وهجر النساء، واستعمال مصطلحات ذات مضمون مسيحي كالتثليث والتجسيد.

* وكذا الأمر بالنسبة لزهاد المجوسية والبوذية التي عرّفهم الإسلاميون بزهاد الزنادقة.

(١) كرادي فو: «مفكرو الإسلام»، ٢/ ٢١٩ (نقلاً عن الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية ص٥٩. ويعتبر مقال فون كريمر «منابع التصوف الإسلامي» الأصل الذي صدرت عنه هذه الآراء في مجموعها، وانظر أيضاً:

Rsv. Sell, E; «SUFISM», Madras (1910) p; 11.

(٢) نقلا عن كولدتسيهر: «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص١٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٤٧. وانظر:

Tomlin; «Great Philosophers of the East», p. 295.

إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ومنها استمدت أسباب قوتها، فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة إلى المسيح مقتبس في أقدم تراجم الصوفية»[1] ويذكر في مناسبة أخرى قوله: «ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية، أو بعبارة أدق: وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي»[2].

ويقول في مناسبة ثالثة «وقد ظهر بين الزهاد طائفة تعرف بالبكّائين وهو اسم ربما أخذوه عن رهبان المسيحية. ويجب ألا ننسى في هذا المقام أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر، فإن الأمر لم يقتصر على اللباس وعهود الصمت وكثير من آداب طريق الزهد التي يمكن ردّها إلى أصل مسيحي بل إننا نجد في أقدم كتب تراجم الصوفية ـ إلى جانب الحكايات العديدة التي تمثل الراهب المسيحي يلقي المواعظ من صومعته أو عموده على زهاد المسلمين السائحين في الصحراء ـ أدلّة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهّاد كانت إلى حدّ كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية»[3] ويعتبر المستشرق الإسباني القس آسين بلاثيوس، من غلاة هذا الإتجاه الذي حاول أن يجد ـ من خلال مقارنات شكلية ـ لكل رسم من رسوم الصوفية ما يوازيها في نظام

(١) نيكلسون: «الصوفية في الإسلام»، ص٢. وكذا كتابه الآخر: «في التصوف الإسلامي»، ص٤٧.

(٢) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ص١٨.

(٣) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي وتاريخه»، ص٤٨.

الرهبنة المسيحية[1].

● أما القول بالأثر المجوسي والهندي، فإن (Thöluck) يعتبر أول من بشّر به ودعا إليه، فزعم أن التصوّف «مأخوذ عن أصل مجوسي محتجاً بأن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمالي إيران بعد الفتح الإسلامي، وإن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهروا في الشمال من إقليم خراسان، وأن الأفكار الهندية التي نسمع صداها في أقوال بعض متصوفة المسلمين، قد تسربت إليهم عن طريق هذا الجزء من إيران، وعزّز هذا الفكرة في نظره أيضاً أن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي، أو على الأقل على علم بالمجوسية»[2]. ويقول نيكلسون في شأن الأثر المجوسي في نظرية الفناء «ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم فيما لايدع مجالاً للشك، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الإتفاق مع تعريف (النرفانا). أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فربّما كان أشدّ اتصالاً بفكرة (الفيدانتا) وما ماثلها من الأفكار الهندية»[3].

أما القول بالأثر اليوناني، فقد ذهب إليه في أوائل القرن الماضي (Joseph Von Hammer) وأيده في العهود القريبة (Adalbert Merx) . أما فون عامر فقد ربط التصوف ـ حتى من جهة اشتقاق اللفظ بالفلسفة اليونانية.

---

(١) آسين بلاثيوس: «ابن عربي، حياته ومذهبه»، ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي (الفصل الرابع، ص١٢٩).

(٢) Thöluck, F.A.G., «Sufismus Sive Theosophia Persarum Pantheistica», Berline, 1821.

وانظر: مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لكتاب «في التصوف الإسلامي».

(٣) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي»، ص٧٥، وأنظر الفصل الخاص بنظرية الفناء وشيخها البسطامي.

فزعم أن «صوفي» مشتق من «سوفيست» اليونانية، وقد تطرف «ميركس» في دعوى التأثر هذه فزعم بأن «نظرية وحدة الوجود ـ التي هي أساس التصوف الإسلامي وجوهره ـ (في رأيه) يونانية في الصميم، وأنها مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الاريوباغي»[1].

والحق فإن جملة هذه النظريات بعيدة في الصدور عن حقيقة موضوعية، بقدر ما هي تفسيرات جزئية تنظر إلى مجمل الحركة الروحية في الإسلام من خلال ربطها بجهة دون أخرى أو بعامل واحد فحسب من غير اهتمام بالدوافع الذاتية للحركة والمتمثلة في الحوادث والوقائع التاريخية التي تعاقبت على المجتمع الإسلامي نتيجة تطوره الذاتي ـ كما سنرى ـ. وفضلاً عن ذلك فإن هذه النظريات كانت نتيجة حتمية تولدت عن الموقف العام للمستشرقين القدامى ممّن انطلقوا في تقييمهم للتراث العربي الإسلامي عموماً من نقطة بدء خاطئة تتنكب أصلاً للموضوعية وتقوم على التنكر التام لماضي هذه الأمة والإستخفاف بمقوماتها الحضارية ومنجزاتها الفكرية، وذلك بسبب من سيطرة نظرية رينان على مجمل دراساتهم، تلك النظرية التي سيطرت على حقل الدراسات الشرقية ردحاً من الزمن والتي اتهمت العنصر العربي بالقصور الذاتي الموروث المتأصل بالفطرة والغريزة في العربي، مما يحول بينه وبين الإنتاج الأصيل[2].

● يقول Burckhardt : «ردّ المستشرقون نشأة التصوف الإسلامي إلى دوافع وتأثيرات فارسية وهندية، وأفلاطونية محدثة، وإلى أسباب مسيحية.

---

(١) أنظر: دائرة معارف الدين والأخلاق، مادة «الصوفية» ١٢/١٢ (١٩٢١).

(٢) أنظر مقدمة كتابنا: الفلسفة في الإسلام، دراسة ونقد.

ولكن ـ والحق يقال ـ أن هذه الفرضيات قد نسخت بعضها بعضاً»[1].

ويقول Trimingham : «التصوف أمر طبيعي ظهر ونما ضمن الإسلام نفسه ولا يدين إلا بالقليل لمعطيات الثقافات الأجنبية. وعلى الرغم من خضوع التصوف لأشعات فكرية صادرة عن الحياة الزهدية ـ الصوفية والفكرية للمسيحية الشرقية ـ فإن النتاج كان نسيجاً إسلامياً، يتبع طرزاً إسلاميا متمايزاً، ومن ثم فإن نظاماً صوفياً متقناً نشأ وتبلور بصورة ذاتية داخل الإسلام. . . ومهما كان الأثر الذي تركته الأفلاطونية المحدثة أو المذاهب الغنوصية أو التصوف المسيحي، أو غير ذلك من الثقافات الأجنبية، فإننا وبحق نعتبر التصوف ـ كما اعتبره أهله ـ العقيدة الروحية للإسلام والسر الجوهري الحقيقي للقرآن»[2]

ثانياً:

وفئة ثانية من الباحثين قاوموا القول بالتأثيرات الأجنبية كعوامل منشئة للزهد، وأبانوا عن الدافع الإسلامي الأصيل لحركة الزهد باستقلال عن المؤثرات الأجنبية، وممن ذهب إلى هذا الرأي البحاثة الحجة (لوي ماسينيون) وأيّده آخرون من أمثال ماكدونالد ومارغليوث كذلك انتهى الأستاذ نيكلسون في دراساته المتأخرة إليه، وإلى هذا الرأي يذهب معظم الباحثين العرب من المعاصرين وعليه اجتمعت كلمة شيوخ الصوفية أنفسهم ممن ربطوا سلوكهم ورياضاتهم ومجاهداتهم جملة وتفصيلاً بمصدري الإسلام: القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ. يقول ماسينيون:

---

(1) Burckhardt. T. «An Introduction to Sufi Doctrine», (Lahore) 1959, p.5.

(2) Trimingham, op. cit, p.2.

«إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة. وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي» ويضيف قائلاً: «كل بيئة دينية يتوافر لأبنائها الإخلاص والتكفير، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوف، فليس التصوف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمة بل هو مظهر روحي لا تحده مثل هذه الحدود المادية فمن القرآن ـ يردّد المسلم تلاوته، ويتأمل في آياته، ويقوم بفرائضه ـ إنبثق التصوف الإسلامي ونما وتطور»[1].

وقد انتهى ماسينيون في دراسته الموسومة بـ «بحث في نشأة المصطلح الصوفي في الإسلام» والتي نشرها سنة ١٩٢٢ إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة:

الأول: القرآن وهو أهمها:

الثاني: العلوم العربية الإسلامية، كالحديث والفقه والنحو وغيرهما.

الثالث: مصطلحات المتكلمين الأوائل.

الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها، وأصبحت لغة العلوم والفلسفة»[2].

● ويقول مرغليوث «من المحتمل أن تكون هذه الفكرة (أي وحدة الوجود) قد وصلت إلى الإسلام من مصدر خارجي، ولكن يظهر من ناحية

---

(١) ماسينيون: أخبار الحلاّج، ص٤٨٠، وانظر مادة التصوف في «دائرة المعارف الإسلامية».

(2) Massignon, Louis; «Essai sur les origines du lixique de la mystica en pays Musulmans. Paris, 1922.

أخرى، أن البحث النظري في عقيدة التوحيد كاف في تفسير نشأتها وتطوّرها»[1].

● وهذا الرأي فيه من الخطأ ما في الرأي الأول، الذي ربط أشياعه حركة الزهد والتصوف بأصول وتأثيرات أجنبية، ذلك أن القرآن لم يصرح بالزهد كمذهب له خصائصه ومميزاته التي سنتعرف عليها والتي لا يمكن التوفيق بينها بحال وبين تعاليم الإسلام، وإنما فيه معاني الزهد كسلوك لحرث الآخرة في الدنيا، أما قول «ماسينيون»، بأن هذه البذور كفيلة بتنمية التصوف إلى نظريات وفي استقلال عن أي غذاء أجنبي، ففيه من الغلوّ وسوء التقدير ما فيه: «إذ الواقع أن جملة النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة وليس لها في القرآن أي نسب سوى التأويل المتعسف والمفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن والسنة، بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التلفيق والتوفيق بينها وبين الآيات القرآنية، ومع هذا فإننا نسارع إلى القول مع الدكتور مدكور إلى القول بأنه لو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف، ما وجد الزهد الهندي أو المسيحي أو الأفلاطوني إلى نطاق المسلمين سبيلاً»[2].

---

(1) Margoliouth, D.S., «the Early Development of Mohammedanism». p. 180.

(٢) الدكتور عبدالقادر محمود: المصدر السابق، ص٦٦. لاشك أن المؤمن المتدبّر للكتاب العزيز يجد في آياته حوافز قوية تغري بالتنسك والتبتل والقنوت وقيام الليل والتهجد والخشوع والركوع والسجود، على أن ذلك كله لا ينبغي أن يفصل عن التصور القرآني الشامل للوجود الإنساني والحياة الإنسانية التي فصلنا فيه، وإذا ما انقطع الفهم عن هذا التصور الكلي والشامل فإنه ـ لا محالة ـ ينتهي إلى تأويل القرآن الكريم =

ثالثاً:

● أما الرأي الثالث، فهو حصيلة نضج الدراسات الخاصة بالتصوف الإسلامي، وأتباعه يرون أن الحركة الروحية في الإسلام من العمق والتعقيد مما لا يجيز ربطها بجهة دون أخرى، أو بعامل واحد فحسب، وإلى هذا الرأي انتهى نيكلسون في دراساته المتأخرة وتحمس له أستاذنا آرثر جون آربري، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة كمبردج. يقول نيكسلون «وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جدا، فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حجياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الامبراطورية الإسلامية، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدنتا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها بأنها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة بأكملها. وذلك كقولهم بأن التصوف ردّ فعل للعقل الآري ضدّ دين سامي فرض عليه فرضاً، وإنني أرى الآن أننا بدلاً من أن نضيع الوقت عبثاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة، التي ساعدت

= بحسب مقتضيات الوضع الفكري الذي يجد المفكر نفسه مقيداً بظروفه وملابساته، ومن هنا تأويلات الصوفية للآيات القرآنية باستنطاقها قسراً للدلالة على ما انتهوا إليه من آراء وأنظار. فاستدلّوا على المقامات والأحوال من القرآن الكريم من ذلك: قوله تعالى ﴿وكان الله على كل شيء رقيباً﴾ ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ و ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ و ﴿يحبونهم كحب الله﴾ للدلالة على أحوال: المراقبة والقرب والخوف والمحبة... الخ.

مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي، وأن نضع كلاً من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها، ثم نميّز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر»[1].

ويقول آربري «إن جهوداً مضنية بذلت من أجل البرهنة على أن لوناً معيناً من التصوف قد تأثر في نشأته بآخر، والحق فإن إقامة البرهان على صدق مثل هذه القضية الشائكة أمر غاية في الصعوبة، بل إنه يبدو مستحيلاً»[2].

وهكذا إذا سلمنا بحقيقة أن الحركة الروحية في الإسلام «شيء معقّد» فلا بدّ من جملة دوافع وأسباب تفسّر مجتمعة هذه الظاهرة الدينية السياسية الإجتماعية التي بدأت بحركة الزهد وانتهت بالتصوف، فما تلك الأسباب؟

أولاً:

إن الثورات والفتن والحروب الداخلية التي قامت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام، كحركة الفتنة الكبرى، التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ، وما تلاها من حروب الجمل وصفين والنهروان، ثم مأساة كربلاء التي انتهت بإستشهاد الحسين ابن علي ـ رضي الله عنه ـ كل ذلك أثر في صفوة من وجوه الصحابة والتابعين ودفعهم إلى الإعتزال السياسي والرغبة عن الدنيا والإنقطاع عن زخرفها والخلود إلى حياة النسك والزهد والعبادة، ولعل

---

(١) في التصوف الإسلامي، ص٧٣.

(2) Arberry, A.J, «Sufism», the preface.

فيمن يذهب من القدماء والمعاصرين إلى الأصل السياسي لحركة الإعتزال ما يسرر هذا الذي ذهبنا إليه. يقول أبو الحسين الملطي «إن المعتزلة الأول ـ سمّو أنفسهم: معتزلة ـ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي ـ عليه السلام ـ معاوية وجميع الناس، وكانوا من أصحاب علي ـ عليه السلام ـ ولـزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعبادة، فسمّوا المعتزلة»[1]. ويقول النوبختي «من الفِرَق التي افترقت بعد ولاية علي، فرقة اعتزلت مع سعد ابن مالك وسعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة، فإن هؤلاء اعتزلوا عليا وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به فسمّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا لا يحل قتال علي ولا القتال معه»[2].

إن هذه الفوضى السياسية ومارافقها من قلق روحي ومظالم اجتماعية وتفاوت طبقي، وظهور أرستقراطية مبتذلة انطلقت وراء المتعة الرخيصة وأسرفت في المجون كان لها دورها في نشأة الفِرَق والإتجاهات الفكرية في الإسـلام، وكـان لها دورها أيضاً في تنمية روح الورع والزهد عند البعض من الصحابة والتابعين وفي ذلك يقول ماسينيون: «إن الإستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الإجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطياتـه»[3]. ويقـول نيكلسـون: «وقـد انفـرد القرن الأول في الإسلام

---

(١) الملطي: «التنبيه والرد»، ص١٢.

(٢) النوبختي: «فرق الشيعة»، ص٥.

(٣) ماسينيون، نقلا عن، محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية، ج٢ ص٢٨.

بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره. فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي والإستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون إراداتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون إرجاعها: كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها. ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة، وانتشرت على مرّ الأيام»[1].

ويقول كولدتسيهر: «إن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة... وهكذا لجأ كثير من المسلمين، إحتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الإعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم: الفرار من الدنيا»[2]. وهكذا تغلغلت حركة الزهد في نفوس العامة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة إستخفاف واحتقار وفرّوا من الحياة الإجتماعية فراراً لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار.

ويرى الباحثون ـ إضافة إلى ما سبق ذكره ـ أن العوامل التي دفعت

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٤٦.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٤٧، وانظر: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ص/٨٦، حيث يقول: «وإذا نزلت بالناس أدنى الكوارث، فالأغلب أن يرتدوا بآمالهم إلى ما كانت تتعلق به قديماً من صور أسمى من أرضنا هذه وما عليها، فإذا يئس الإنسان من الحياة فوق الأرض لم يعد أمامه غير السماء يبحث فيها عن السلام.

هؤلاء إلى حياة الزهد كانت كثيرة منها:

١ـ الرعب الذي ألقاه القرآن الكريم في قلوبهم من هول يوم القيامة وعذاب النار.

٢ـ ما استولى على نفوسهم من الغمّ والحزن لشعورهم بالمعاصي، مما دعاهم إلى قضاء حياتهم في التوبة والإستغفار.

٣ـ محاربة الأرستقراطية المتحكمة وذلك بإشاعة المظهر الزهدي في الإسلام.

لهـذه ولغيرها من الأسباب ظهرت حركة الزهد بمثابة صيحة نقد إيجابية إزاء ما استشرى من فساد وفتن، تريد تصحيح الواقع والعودة بالمجتمع إلى مثله وقيمه، ووجد من يدعو إلى «العزلة» و «قطع العلائق» و «الفرار من الدنيا» و «اليأس من الناس» لتتجاوز الأنفس قلقها ويعود إليها أنسها وصفاؤها، وظهر رجال من أمثال داود الطائي (ت ١٦٥هـ/٧٨١م) الذي يصفه ابن السمّاك بقوله: «كُنْتَ آنَس ما تكون إذا كنت بالله خالياً، وأوحش ما تكون إذا كنت مع الناس جالساً»[1]. وأمثال سفيان الثوري (ت ١٦١هـ: ٧٧٧م) الذي كتب إلى عباد بن عباد يقول له: «عليك بالخمول فإن هذا زمن خمول، وعليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض، فأما اليوم فقد

(١) ترد في طبقات الأولياء والصوفية نماذج مثيرة لهذا الرعب الذي كان يتحسسه هؤلاء الصفوة من تلاوة الذكر الحكيم؛ فالربيع بن خثيم صعق ووقع مغشياً عليه عندما سمع قوله تعالى: ﴿إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً﴾ والفضيل بن عياض، بكى حتى ابتلت لحيته حينما سمع قوله تعالى ﴿ألهاكم التكاثر﴾ وأويس القرني يشهق شهقة غاشية يوم سمع قوله تعالى ﴿إن يوم الفصل ميقاتكم أجمعين﴾.

ذهب ذاك والنجاة تركهم»[1]، وهكذا كان شعار القوم الفرار من الدنيا ومن الناس، ومن المتع ومن الشهوات. يقول حاتم الأصمّ (ت: ٢٣٧هـ ـ ٨٥٢م): «فر من الناس فرارك من السبع، فما خالط الناس أحد إلّا نَسي العهد»[2]

وكان مالك بن دينار: يفضل صحبة كلب، لأنه خير من جلساء السوء، ويقول الشبلي: إلزم الوحدة، وامح اسمك عن القوم، واستقبل الجدار حتى تموت.

ثانياً:

إن الإتجاه الروحي والتفسير الذوقي للنصوص الدينية، ليس وقفاً على دين دون دين فكما أن النزعة العقلية لم يخل منها دين من الأديان، فكذا محاولة فهم الدين ونصوصه من خلال التفسيرات الروحية مما عمت الأديان ، ففي كل دين صوفية مالوا إلى فهم النصوص الدينية في صور من التأويلات الرمزية التي تعتمد على المعرفة الذوقية التي تتأتى بضرب من الإتصال والمشاهدة: مشاهدة الجمال الحق والجلال المحض والكمال الصرف. فكانوا بهذا الإعتبار، يمثلون تارة الجوانب الروحية الخالصة للدين، وتارة يشكلون ردّ فعل عنيف لاتجاه أتباع المدارس الفقهية والكلامية، ممّن التزموا حرفية النصوص ووقفوا عند ظواهرها واهتموا بأحكام المعاملات والعبادات الظاهرة، أو ممّن جرّدوا العقيدة الدينية وفق مناهج عقلية صارمة قوامها المنطق والبرهان، وهذا يعلل الموقف المعارض

---

(١) المصدر السابق، ج ٦، ص٣٧٦.

(٢) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج٤، ص٢٢٣.

للصوفية من الفقهاء والمتكلمين ـ علماء الرسوم ـ لا بل أسرف بعض غلاة الصوفية ـ كما سنلاحظ ـ فأنكر قيمة ظواهر النصوص الشرعية، بل منهم من ألغاهـا إطلاقا، واستبدل عنها علماً آخر لا يعتمد على الرواية أو استخدام العقل في فهم المرويات واستنباط الأحكام منها، ولكنه يعتمد الإلهام الذي يفيض على قلبهم من جانب الله تعالى دفعة مباشرة ومن غير واسطة.

وكانت هذه الدعوى في بدايتها ـ كما سنرى في فصل قادم ـ مجرّدة عن الأدلة عارية عن الحجج، غير أنها لم تلبث أن أصبح لها أدلتها وحججها بين المتأخرين منهم الذين جعلوا هدفهم يعنى بتقوية المعرفة القلبية بقدر ما يعنى بالحط من قيمة أنواع المعارف الأخرى التي تحصل بوسائل غير الإلهام أو الفيض.

قيل لبعض الصوفية: ألا تذهب فتسمع الحديث عن عبدالرزاق، فقال ما يصنع بالسماع من عبدالرزاق من سمع من الملك الخلّاق، وكان أبو يزيد البسطامي (ت: ٢٦١هـ) يقول في حديثه عن علماء الظاهر: «مسـاكين أخذوا علمهم ميتاً عن ميّت، وأخذنا علمنا من الحي الذي لايموت». وكان ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ) يقول: «علم الظاهر حدثنا وأخبرنا ونهانا وأمرنا، وعلم الباطن مواهب من الله وميثاق منه على خاصته يحكم به عليهم فيما بينه وبينهم لايطّلع عليه: ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل». واشتهر عند الصوفية قولهم: «حدّثني قلبي عن ربّي». أو «حدّثني ربّي)» ردّاً على قول المحدثين: حدثنا فلان، وأخبرنا فلان. ويذكر ابن الجوزي بإسناد عبدالواحد بن بكر، قال: سمعت محمد بن خفيف (ت ٣٣١هـ) يقول: قال رويم: «كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق». وعن الشبلي (ت ٣٣٤١)، أنه قال:

«إذا خاطبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق» . وعن جعفر الخلدي، (ت ٣٤٨ - ٩٥٩م): «لو تركني الصوفية لجئتكم بإسناد الدنيا، لقد مضيت إلى عباس الدوري وأنا حدث، فكتبت عنه مجلساً واحداً وخرجت من عنده فلقيني بعض من كنت أصحبه من الصوفية فقال: «ماهذا معك فأريته إيّاه، فقال: ويحك تدع علم الخرق وتأخذ علم الورق، ثم خرق الأوراق، فدخل كلامه في قلبي فلم أعد إلى عباس»، وعن أبي سعيد الكندي قال: «كنت أنزل رباط الصوفية وأطلب الحديث في خفية بحيث لا يعلمون، فسقطت الدواة يوماً من كمي فقال لي بعض الصوفية: «استر عورتك»[1]. وعلم الظاهر عندهم يدخله الشك والظن، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك، وفي علم اليقين غَنْية عن جميع العلوم لأنه حقيقة العلم وخالصته وليس في جميع العلوم غنىً عن علم اليقين. والعقل في رأيهم - لا علم عنده، إنما يكتسب العلوم عن طريق الحواس، وهي طريق غير مأمون في تلقي المعرفة وهكذا أحل الصوفية «علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء، كذلك ذهب البعض منهم في رياضتهم إلى (إنكار العقائد الكلامية وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفي؛ وعندهم أن العلم ليس تفقهاً، لأنهم لا يستمدونه من الكتاب، ولا ينالونه بالدراسة... يقول ابن عربي: من يؤمن بانياً إيمانه على البراهين والإستدلالات، لا يمكن الوثوق بإيمانه، لأنه مستمد من الفكر والنظر

---

(١) أنظر في هذه الأقوال: ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص٣١٧، ٣٦٠، التستري، التفسير، ص٧، ابن تيمية، الرسائل والمسائل ج١، ص٥٦؛ ابن عربي: الفتوحات، ج١ ص٣٦٥.

ولهذا فهو ايمـان يتأثر بالإعتراضات»[1] . فلا علم إلاّ : «ماكان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن، لأن الأفكار محل الغلط»[2].

ومن هنا جاء موقف الصوفية في تهوين المباحث العقلية ووصفها بالحيرة والتدليس والضياع.

قال الكـلابـاذي في معرض تعليقه على قول الحلاج:

من رامـه بالعقـل مسترشـداً أسـرحـه في حيلة يلهـو
قد شابـه بالتـدليس أسـراره يقـول في حيرتـه: هل هو

«أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده. قال رجل للنوري: ما الـدليل على الله؟ قال: الله تعالى. قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله.»[3]

---

(١) كولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٦٩-١٧٠.

(٢) الشعراني: لواقح الأنوار، ١/٥.

(٣) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف؛ ص/٣٧، وانظر ابن خلدون ـ المقدمة عن نص الجنيد.

ومن هذا الفهم والمنطلق عدّ أبو طالب المكي [قوت القلوب ١/٧٤] من جملة المحجوبين عن فهم القرآن: «من نظر إلى قول مفّسر يسكن إلى العلم الظاهر، أو يرجع إلى عقله، أو يقضي بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب».

وإذا كان علم الكلام يورث القدرة على الجدل والمحاكمة، فإن الصوفية قد جعلوا الصمت أو الخرس من علامة صدق التوجه بالكلية إلى الله تعالى، وقالوا: إن الجدل؛ اما أن يكون حقاً فيورث كبراً وإعجاباً، واما أن يكون باطلا. وبأي اعتبار فهو مذموم.

ثالثاً: أثر الثقافات الأجنبية:

للوقوف على أثر الثقافات الأجنبية في مجمل الحركة الروحية في الإسلام وفي التصوف الفلسفي عموماً، ومن أجل تحليل آراء المستشرقين وبيان مواضع الخطأ والصواب فيها لابدّ من الفصل والتمييز بين المراحل المختلفة المتداخلة والمتتابعة للإتجاه الروحي في الإسلام.

(١) فهناك أولا: «الزهد» الصادر عن جوهر الإسلام وحقيقته، والذي دعا إليه القرآن الكريم وإنتهجه الرسول ﷺ في حياته الخاصة والعامة، واتخذه عموم السلف الأول مسلكاً لهم في الحياة، أعني به: الاتباع والإقتداء بالصور المعتدلة المتزنة من التكاليف الدينية التي شرعها الإسلام ورغّب فيها ودعا البشرية إليها من أجل: تهذيب النفس الإنسانية وتزكية الروح وتصفية القلب والإرتفاع بالإنسان إلى الآفاق العليا من الروحانية السامية، وذلك بإخلاص النية لله تعالى في الظاهر والباطن والسرّ والعلن، وفي أداء الأعمال جميعها، سواء في ذلك أعمال الدين أو أعمال الدنيا، والإرتقاء بها جميعا إلى مستوى الإنسان الذي وصفه النبي ﷺ بقوله: «هو أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل ما جاء في الكتاب العزيز والسنة المأثورة، من ترغيب في الزهد ومنع الإنشغال بمطاليب الحياة الجسدية، وذم للدنيا وزخرفها ولهوها ومتاعها، وتفضيل للآخرة وحرثها ونعيمها، من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ متاعُ الدنيا قليلٌ والآخرةُ خيرٌ لِمَن اتّقى ولا

تظلمون فتيلا﴾. وقوله تعالى: ﴿اعلموا أنّما الحياة الدنيا لَعبٌ ولَهوٌ وزينةٌ وتفاخرٌ بينكُم وتكاثرٌ في الأموال والأولادِ كمثل غيثٍ أعجب الكفّارَ نَباتُه ثم يهيج فترَاه مصفَراً، ثم يكون حُطاماً، وفي الآخرة عذاب شديدٌ ومغفرة مِن الله ورضوانٌ وما الحياة الدنيا إلاّ متاعُ الغُرور﴾.

وقوله تعالى: ﴿من كانَ يريدُ الحياة الدنيا وزِينَتَها نُوَفِّ إليهم أعمالَهم فيها، وهم فيها لا يُبْخَسون أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلاّ النارُ وحَبِطَ ماصَنَعوا فيها وباطلٌ ما كانوا يعملون﴾ ومثل قوله ـ عليه السلام ـ: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[1]، وقوله: «إذا أراد الله بعبد خيرًا فقّهه في الدين وزهّده في الدنيا وبصّره بعيوبه»[2]. وقوله ـ عليه السلام ـ : «من جاء بـ: لا إله إلاّ الله، لا يخلط معها غيرها وجبت له الجنة وقام علي ـ كرم الله وجهه ـ فقال «بأبي أنت وأمي يارسول الله: ما لا يخلط بها غيرها صفه لنا، فسّره لنا. فقال: حبّ الدنيا وطلبها واتباعها»[3].

---

(١) رواه مسلم.

(٢) رواه البيهقي في شعب الأيمان عن محمد بن كعب مرسلا.

(٣) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج١ ص٥٠٩ (طبعة الحلبي ١٩٦١).

وبهذا المعنى العام نستطيع القول: بأن الإسلام نفسه كان العامل الأول والأهم في نشأة حركة الزهد بين المسلمين. أما ما طرأ على الزهد بعد ذلك من تعقيدات، وما دخل فيه من نظم وقواعد، وما ظهر فيه من طقوس فمردّه إلى عوامل، ربما كان أبرزها الرهبنة المسيحية. انظر: عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام: ص/٦٣.

وليس من شك في أن هذا اللون من الزهد الذي أساسه الإعتدال والتوسط بين العقيدة الدينية وتكاليفها والنشاط الدنيوي ومطاليبه، والذي جوهره النسك والإيثار والسموّ الروحي سمة أصيلة للإسلام، مع أن أحداً من الصحابة أو التابعين لم يتسم به، لأن المسلمين عامة بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم كما يقول القشيري في رسالته «بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ، فقيل لهم: الصحابة، ولما أدرك أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة بالتابعين ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين»[1]. وإذا كان الأمر كذلك فإن كل ما يقال عن اتصال الزهد الإسلامي الأصيل بالمسيحية ورهبنتها، أو بالبوذية ونسكها أو بالأفلاطونية ودعواها إلى التطهر، أمور بعيدة عن الصدور عن حقيقة مبينة.

(٢) ثم هناك «**الزهد المنظم**» الذي نادى به في البصرة[2] والكوفة وفي مصر والشام ونيسابور جمع من «خواص المسلمين» عرفوا بين الناس باسم مُسْتَحدَثٍ في الإسلام لم يعرف من قبل، أعني: الزهّاد والعباد والنساك والبكائين والجوعية والقرّاء، وصار مقدمة اتجاه مهّد بدوره وتطور إلى التصوف، هذا الزهد الذي انتهى أصحابه إلى وجوه من العبادات فيها تشدّد وسرف وغلوّ وإفراط، وبرزت كظاهرة اجتماعية منتظمة في صوامع وربط شبيهته بصوامع الرهبان وأديرتهم فإن الإسلام لم يدع إليه، ولم يرغّب فيه، وإنما انتهى أصحابه إليه تحت تأثيرات نفسية تنامت بفعل

---

(١) القشيري: الرسالة، ص٧ (طبعة ١٩٥٧).

(٢) يقول ابن تيمية [رسالة الصوفية والفقراء؛ ص١٢-١٣]: «إن الأمور الصوفية التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البصرة. فافترق الناس في أمر هؤلاء الذين زادوا في أحوال الزهد والورع والعبادة على ماعُرف في عهد الصحابة».

عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، ظهرت في أثناء مراحل تطور المجتمع الإسلامي ونموه، مما سبق ذكرها، منها: (أ) المبالغة في الشعور بالخطيئة الذي تبلور نتيجة لمآسي الحروب الأهلية وويلاتها والتي استنزفت قوى المسلمين وذهب ضحيتها رجال من الصحابة وبلغت ذروتها في مأساة كربلاء واستشهاد الحسين ـ رضي الله عنه ـ، (ب) ثم الرعب الذي استولى على قلوب بعض المسلمين من عذاب الله وأهوال الآخرة، (جـ) وأخيراً محاولة خواص الملسمين، محاربة الإتجاه المادي المسرف الذي تلبست به الطبقة الأرستقراطية المتنفذة من حكام بني أمية، وتفشّي اللهو والإنغماس في متع الحياة الرخيصة والميل إلى الملذات، والخروج عن القصد، واضطراب المقاييس، وذلك بالدعوة إلى اصطناع أضداد تلك المظاهر بالتأكيد على الزهد في الدنيا، والترفع عن الأنانية، والدعوة إلى التقشف في متع الحياة وزخرفها وزينتها، وتخويف الناس من سكرات الموت، ومشاهد القيامة وفتنة الدنيا وعذاب القبر[1]، وكان من أئمة هذه المحاولة النابعة عن الظروف الراهنة للمجتمع الإسلامي وتطوره التاريخي ـ باستقلال عن المؤثرات الأجنبية ـ رجال من أمثال الحسن البصري وسفيان الثوري ومالك بن دينار وعبدالواحد بن زيد ورابعة العدوية وسعيد بن جبير وكثيرون غيرهم، ممن اصطبغ زهد كل واحد منهم تقريباً بصفة مخصوصة.

- أما الحسن البصري (ت ١١٠ : ٧٢٨)، فهو رأس مدرسة الزهد

---

(١) انظر: نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٤٦، وأيضاً: كولدتسيهر: العقيدة والشريعة؛ ص/١٤٥.

البصرية[1]، وكان زهده صادراً عن **الخوف والمبالغة بالشعور بالخطيئة**، يقول عنه الشعراني: «غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلاّ له[2]»، وكان «إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه»[3]. وكان يقول: «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح»[4] وهو إذ يعلل حزنه وخوفه وهمه يقول: «إن المؤمن لا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين بين ذنب مضى لا يدري ما الله يصنع به، وبين آجل قد بقي لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك»[5]. وهو إذ يوضح صدور

---

(١) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، سيد التابعين، واسم أبي الحسن، يسار، كان مولى للأنصار قيل: كانت أمه تخدم أم سلمة زوج النبي ﷺ فربما غابت فترضعه أم سلمة فكانت الحكمة التي أوتيها من بركات ذلك. وأخرجته أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ إلى عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يدعو له فقال: اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس، وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة قال: مارأيت أشبه بأصحاب محمد من هذا الشيخ ـ يعني الحسن ـ ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ ومات في سنة عشر ومائة، وهو ابن ثمان وثمانين سنة. أنظر، ابن سعد: الطبقات ج٧، ق١، ص١١٤، ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص١٧، المكي: قوت القلوب ١٢٩/١/٢، الشعراني ج١ ص٢٩ (الطبعة الأولى ـ الحلبي ـ ١٩٥٤)، الكواكب الدرية: ٩٦/١ (رقم ترجمته: ٧٠). وانظر: ابن تيمية: رسالة: «الصوفية والفقراء» حيث يقول: «وكان صوفية البصرة يبالغون في الزهد والعبادات والخوف من الله. وكانوا يمتازون بهذا عن بقية المدن الأخرى وصار هذا مضرباً للمثل بقولهم: «فقه الكوفي وزهد البصري».

(٢) الشعراني: الطبقات، ج١ ص٢٩.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين، ج٣ ص١٥٤.

(٤) أبو نعيم: الحلية، ج٢ ص١٣٢.

(٥) أبو نعيم: الحلية، ج٢ ص١٣٢.

خوفه عن أصل إسلامي يقول: «لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلاّ حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب»[١]. وإذا عاتبه الناس على تخويفه الناس بمواعظه قال: «إن من خوَّفك حتى تلقى الأمن، خير ممّن أمنّك حتى تلقى الخوف»[٢].

● ومن رجال هذا الإتجاه سعيد بن جبير (ت: ٩٤هـ - ٧٠١م): «الذي بكي حتى عمشت عيناه»[٣] و (عطاء السليمي): الذي غلب عليه الحزن والخوف، فإذا بكى رؤى حولـه من أثر دموعه بلل يظن أنه من أثر الوضوء»[٤]. وكان سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) يقول: «ما من موطن من المواطن أشدّ علي من سكرة الموت، أخاف أن يشدّد علي فأسأل التخفيف فلا أجاب فأفتن»[٥] وكان يقول: ما أطاق العبادة ولا قوي عليها أحد إلا بشدة الخوف»[٦]. ومنهم هشام بن أبي عبدالله (ت ١٥٣هـ) الذي: «أظلم بصره لطول البكاء»[٧]. وشعبة بن الحجاج، الذي اشتهر

---

(١) أبو نعيم: الحلية، ١٣٢/٢.

(٢) المناوي: الكواكب الدرية، ٩٨/١.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج٣ ص٤٢، الشعراني، ج١/ ص٤٢. وفيما بعد حاولت المصادر الصوفية المتأخرة «فلسفة البكاء» وتبريره فقالوا: بكاء الصوفية بكاءان: بكاء الحسرة والندم على مافرّطوا في حق الله، وبكاء الغبطة والأنس والسرور بما وعد الله أحباءه المخلصين في حبّه من كشف الحجاب عن وجهه الكريم حتى ينظروا إليه تعالى.

(٤) صفة الصفوة: ج٣ ص٢٤٤، الشعراني: ج١ ص٤٧.

(٥) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج٣ ص٨٤،الكواكب الدرية: ١١٥/١ (رقم ترجمته ١٠٦).

(٦) أبو نعيم: الحلية، ج٦ ص٣٦٢.

(٧) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج٣ ص٢٦٢.

بأمير المؤمنين في الرواية والتفسير جف جلده على عظمه ليس بينهما لحم»[1]. حتى إذا بلغنا نهاية القرن الثاني للهجرة صادفنا رجالاً من أمثال: رباح بن عمرو القيسي (ت ١٩٨هـ ـ ٨١٣م) الذي كان خاشعاً خائفاً بكّاءً: «له غل من حديد قد اتخذه وكان إذا جنّه الليل وضعه في عنقه وجعل يبكي ويتضرع حتى يصبح، وكان إذا دخل المسجد بكى، وإذا دخل بيته بكى، وإذا دخل الجبانة بكى، فيقال له أنت دهرك في مأتم، فيقول يحق لأهل المصائب والذنوب أن يكونوا هكذا»[2] بل لقد بلغ من اندفاع بعض زهاد البصرة إلى المجاهدة أن رأينا مالك بن دينار (ت ١٣١هـ ـ ٧٤٨م) يتمنى لو استطاع أن يصطنع المجاهدة حتى بعد موته وذلك بأن يغل بالحديد بعد وفاته: «فأدفع إلى ربي كما يدفع العبد الآبق إلى مولاه»، وكان يقول: «عجباً من يعلم أن الموت مصيره، والقبر مورده، كيف تقرّ بالدنيا عينه وكيف يطيب فيها عيشه» ثم يبكي حتى يسقط مغشيّاً عليه[3].

● وهكذا كان لشعور هؤلاء الزهاد بفساد الأوضاع وإحساسهم بالظروف السيئة التي حاقت بالمجتمع الإسلامي أن انقطعوا عن الدنيا وانزووا في عقر دارهم واتخذوا لهم من البكاء والمجاهدة وسيلة للتكفير عن الخطايا والذنوب تارة، وإظهاراً لمعارضتهم لسلوك الحكام والتفسخ الإجتماعي، تارة أخرى، وقد فصل المتقدمون بين صورتي الزهد هاتين وميزّوا الأولى

---

(١) الشعراني: ج١ ص٥٧.

(٢) صفوة الصفوة: ج٣ ص٢٧٨، الكواكب الدرية، ١/١٠٥ (رقم ترجمته ٩٠).

(٣) صفة الصفوة: ج٣ ص١٩٧، الغزالي: الأحياء، ج٤ ص١٨١، الكواكب الدرية: ١/١٥٤.

عن الثانية، وفي ذلك يقول المقبلي: «اعلم أن من أشدّ الخلاف ضلالاً وأعمّه بلاء وأوقعه مسلكاً وأكثره هلكاً أنه تزهد جماعة من الصحابة برفض الدنيا فقط تابعين لنصحية الله وسنة رسوله ﷺ ثم نشأ بعدهم زهاد كذلك لكنهم قالوا: لا سلامة إلا بالعزلة عن الناس هربا من العوارض»[1]. وهكذا، فرق العلماء وميزوا بين زهد الصحابة وزهد النساك والعباد، الأول: فيه معنى الإيثار والتوسط والإعتدال، والثاني: يدعو إلى «كراهية الدنيا» و «الفرار من الناس» و«اعتزال الخلق» و «قطع العلائق مع الخلائق»، وممارسة «الخلوة والصمت» و«قطع الفيافي والقفار». يقول أبو طالب المكي: «أول الزهد دخول غم الآخرة في القلب ولا يدخل غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا»[2]. وعن أبي سليمان: « من تزوج أو كتب الحديث، أو طلب معاشاً، فقد ركن إلى الدنيا»[3]. وصرنا نشهد رجالاً يفرّون من الدنيا لاجئين إلى الكهوف والمغاور والمقابر[4] أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار من أمثال إبراهيم بن أدهم البلخي (ت ١٦١هـ) الذي قال عن نفسه: «أمسكت بديني بين صدري وفررت به من بلد إلى بلد، أرض ترفعني وأرض تضعني، فمن رآني ظنني راعياً أو مجنوناً، أفعل ذلك لعلي أصون ديني من وساوس الشيطان وأمر

---

(١) الشيخ المقبلي: العلم الشامخ، ص٣٦٨.

(٢) قوت القلوب، ص٥٠٩.

(٣) المصدر السابق، ص٥٣١، قارن هذا القول بقول عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنه ـ «لا يتم نسك الزاهد إلا بالزواج».

(٤) ومن هنا عرفوا أيضاً بالشكفتية، لأن «شكفت» اسم للمغارة في الفارسية، انظر: الكلاباذي: «التعرف»، ص٢٩، والسهروردي: «عوارف المعارف»، ص٤٩.

بإيماني سالماً من باب الموت»[1] وهكذا نظر هؤلاء إلى الدنيا ومتعها وشهواتها على أنها موانع وقاطع تحول بين المرء وربّه، فلا بدّ من الفرار من الدنيا واعتزال الخلق واليأس مما في أيديهم، حفظا للدين وطلباً للنجاة وصوناً للإيمان.

● وعلى الرغم من الدوافع الحادثة التي أوضحناها لإعتزال هؤلاء الزهاد، فقد حاول المتأخرون من الصوفية أن يجدوا لسلوكهم مثلاً فيما روى عن النبي ﷺ وصحابته، من أقوال وأفعال تدل على الخوف من نار الآخرة والرعب الذي استولى على قلوب بعضهم، من ذلك ما روى عن النبي ﷺ: «شيّبتني هود وأخواتها»، وأنه ـ عليه السلام ـ كان يشدّ الحجر على بطنه اتقاء الجوع، وأنه كان يصلي قائما طاوياً حتى تتورم قدماه وأن غالب طعامه كان الأسودان: الماء والتمر. ويروي عن عمر ـ رضي الله عنه ـ أنه غشي عليه عندما قرأ الآية الكريمة: ﴿إن عذاب ربّك لواقع﴾، فَحُمِلَ إلى أهله مغشيا، وأن علياً كان أزهد الصحابة. وروي عن عبدالله بن عمرو بن العاص، أنه «حرم عينه الرقاد ليقضي الليل في تلاوة القرآن، وأنه فرض على نفسه صوماً دائما، ومثل هذا كثير»[2].

---

(١) عن نيكلسون: «في التصوف الإسلامي»، ص٤٨.

(٢) انظر، المكي: قوت القلوب: باب مقام الزهد ووصف أحوال الزاهدين، ص٤٩١، الغزالي: الأحياء، باب بيان أحوال الصحابة والتابعين، ج٤ ص١٨٠، السهروردي: عوارف المعارف، ص٦٢، السراج: اللمع، باب في ذكر أصحاب رسول الله ﷺ ومعانيهم ـ رضي الله عنهم ـ ص١٦٦.

ويميل بعض الباحثين إلى القول بأن هذه الأخبار من قبيل الأحاديث الموضوعة التي حاول الزهّاد والصوفية من خلالها تبرير منهجهم الجديد، وربطها بالسنة، انظر: =

● وكما طبع الحسن البصري ورجال من مدرسته الزهد الإسلامي بطابع مخصوص، أعني الزهد المصطبغ بالخوف والحزن، فقد طبعتها رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ)[1]، الزاهدة العابدة العاشقة الوالهة بطابع آخر أعني

= Fazlul Rahman, «Islam», p. 134.

وأيضاً: ماسينيون: «دائرة المعارف الإسلامية» حيث يقول: «من المسلّم به أن تفاسير الصوفية للقرآن والأحاديث التي رواها الصوفية بشأن سيرة النبي ﷺ الخاصة وحياته يرجع إلى عهد ما بعد التصوف وإنها لاتخلو من شك وارتياب».

(١) رابعة العدوية: من بني عتيك القيسيين، زاهدة عابدة، اشتهرت بالتقوى والصلاح والعبادة لا يعرف الشيء الكثير عن طفولتها ونشأتها الأولى، وفترة ما قبل إنابتها وتوبتها، رغم أنها جاءت مستفيضة في كتب التراجم خصوصاً عند العطار (في تذكرة الأولياء: ج١ ص٥٩-٧٠) الذي يذكر أنها ولدت في بيت فقير كل الفقر لم يكن لدى أبويها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها، ولم يكن ثمة ثوب أو خرق للف الوليد، وإنها هامت على وجهها أثناء سنة قحط ومجاعة حلّت بالبصرة، فرآها ظالم فأسرها وباعها بست دراهم لرجل ثقل عليها العمل ثم تحررت من الأسر ولكنها وقعت في الرذيلة والظاهر أنها قطعت فيها أشواطاً طوالا حيث احترفت عزف الناي في مجالس اللهو، ثم تابت وأنابت، ومما يدل على أنها قطعت أشواطاً في طريق الإثم وغرقت في بحر الشهوات واقتاتت بقوت الحواس حتى الثمالة، توبتها الأبدية فهي أصدق دليل على اندفاعها إلى أبعد حد في طريق الشهوة، ثم كرهها للشهوة الجسدية فصارت تكره كل ما يدل أو يشعر أو يتشابه أو يكاد يتشابه فيذكرها بصور الماضي ولو في الجنة، من ذلك أنها لما سمعت الآية الكريمة ﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾ قالت: مساكين أهل الجنة في شغل (تعني عن الله) هم وأزواجهم (أنظر: عبدالرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي: ص٨٤، الطبعة الثانية، ١٩٦٢). ويرى الأستاذ ماسينيون (مجموعة نصوص، ص٧) «أن تحمسها لحياة الزهد أدى بها إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد»، إلا أن الأستاذ الدكتور مصطفى عبدالرزاق يرى (مجلة المعرفة، السنة الأولى، الجزء الأول، =

المحبة، محبة الله تعالى، لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وكشف جلاله لها ولذّتها بمطالعة جمال الربوبية [1]. وهذا الحب الذي يتخذ فيه من الله موضوعاً يشتاق إليه الإنسان ويقبل عليه لا خوفاً من ناره، ولا طمعاً في جنته، بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته، وأُنساً به وإقبالاً عليه، مع الشوق الزائدة إليه والإنشغال بمشاهدته ومعاينة جماله الأبدي كان في نظر أتباعه مما يسبغ على النفس المضطربة القلقة أسباب السكينة والطمأنينة، ذلك أن الحب ـ كما دلّت الخبرة ـ أن تعلق بشيء أزلي خالد يغدق على النفس صفاء لا كدر فيه.

ومادامت غاية العبد ـ عند المحبين ـ رؤية الحق واجتلاء طلعته

= ص١٢، ١٩) «أن من التعسف أن تنسب إلى رابعة العدوية التصدي لدقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية، ويرى بعض الباحثين أن رابعة العدوية كانت أستاذ الحلاج في الدعوة إلى إسقاط الرسوم والتكاليف الشرعية الظاهرية بناء على رواية أوردها العطار حيث يقول عنها (تذكرة الأولياء، ١/٦٢) «كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء: فقالت: لا أريد الكعبة بل رب الكعبة فما أفعل بها، فكأنها في نظر (ماسينيون: المصدر السابق، ص٧، بدوي، شهيدة العشق الإلهي، ص٨٠) كانت ترى ـ كما صار البسطامي والحلاج من بعد يرون أن في الكعبة صنما وفي التبرك بها وثنية وأن الشوق الزائد إلى الله يجب أن يمحو عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة حتى نجد من أقامها، وأن نحطم معبد بدننا كيما نبلغ من جاء ليتحدث إلى بني الإنسان، وهو ما عبّر عنه الحلاج في قوله: « من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال»، وقد استبعد ابن تيمية ـ المعروف بخصومته للغلاة ـ هذه التهمة عنها فقال: «إن رابعة كانت من التقوى بحيث لا يصدر هذا عنها (الرسائل والمسائل ج١ ص٦٢، وانظر: الدكتور عبدالقادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص١٦١ وما بعدها).

(١) الغزالي: الأحياء، ج٤ ص٢٦٦-٢٦٧.

وجلاله المحض وجماله المطلق وكماله الصرف، فقد صارت الجنة والنار وابتغاء الثواب أو تجنب العقاب، بل سائر العبادات موانع وقواطع تحول دون الوصال والمشاهدة، فصارت الجنة: «قرب الحقّ ورضاه، والجحيم صدّه وهجرانه». فالحب ما كان مجرّداً نقيّاً وطلب الجنة أو الثواب والتفكير فيهما واسطة وحجاب تحول بين القلب ومشاهدة الحبيب. «إلهي اجعل الجنّة لأحبّائك والنّار لأعدائك، أما أنا فحسبي أنت»، «إلهي أغرقني في حبّك حتى لا يشغلني أحد عنك. إلهي أنارت النجوم، ونامت العيون، وغلّقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب لحبيبه، وهذا مقامي بين يديك»[1].

وهكذا نرى عند رابعة الربط بين الخوف والحزن من جهة، والحب والشوق من جهة أخرى، فهي كثيرة البكاء والحزن: «فكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زماناً، وإذا ذكرت الموت انتفضت وأصابها رعدة، وكانت تقول: استغفارنا يحتاج إلى استغفار، وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها. ثم هي تسمو بعبادتها إلى مستوى الحب الخالص المنزّه عن كل غاية سوى النظر إلى جمال الله تعالى فتقول: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، فأكون كالأجير السوء، عبدته حباً له وشوقاً إليه»[2]. وينقل عنها العطار: «إلهي أنا غريبة يتيمة أرسف

---

(١) صفة الصفوة، ج٤/١٧، الشعراني: الطبقات، ١/٦٥، الكواكب الدرية، ١/١٠٨ (رقم ترجمتها ٩١).

(٢) الكواكب الدرية، ج١ ص١٠٩، وإلى هذا المعنى ذهب الحلاج في قوله:

أريدك لا أريدك للثواب ... ولكني أريدك للعقاب

فكل مآربي قد نلت منها ... سوى ملذوذ وجدي بالعذاب =

في قيود الرق ولكن غمي الكبير هو أن أعرف أراضٍ عنّي أو غير راض، فسمعت صوتاً يقول: لا تحزني، ففي يوم الحساب يتطلع المقربون إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه»[1].

يقول ابن الجوزي: «كانت لرابعة أحوال شتّى: فمرة يغلب عليها الحب، ومرة يغلب عليها الأنس، ومرة يغلب عليها الخوف، فكانت تقول في حال الحب:

حبيب ليس يَعْدِلُهُ حبيب ... ولا لسواه في قلبي نصيب
حبيب غاب عن بصري وشخصي ... ولكنْ عن فؤادي ما يغيب

وتقول في حال الأنس:

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي ... وأبحث جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس ... وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وتقول في حال الخوف:

= من المناسب أن نذكّر هنا بأن فرقة الصدوقيين من اليهود، التي ظهرت إبّان القرن الثاني للميلاد كانت تدين بهذا وتقرره، حتى غلا منهم قوم فأنكروا الجزاء الأخروي والخلود في دار المعاد بدعوى أن العبادة التي دافعها الطمع في مغنم، حتى الأخروي منه، يفسد الإخلاص في العبادة. وجاء على لسان مؤسس الفرقة Antigonus قوله لاتباعه: لا تكونوا عبيداً لا يخدمون سادتهم إلا طمعاً في المغنم. ومن هنا ظهر مسلكين مختلفين ومتعارضين عند العبادة في الربّانيين أيضاً: العبادة خوفاً من العقاب: Miyyirāh والعبادة التي أساسها الحب Meāhabhāh انظر دائرة المعارف اليهودية ـ مادة: اليهودية.

(١) العطار: التذكرة، ج١ ص٦١.

وزادي قليل ما أراه مبلّغي ألـلزاد أبكي أم لطول مسافتي
أتحرقني بالنار يا غاية المنى فأين رجائي فيك أين مخافتي[1]

هذا ويعتبر بعض الباحثين رابعة العدوية صاحبة نظرية كاملة في «العشق الإلهي» وذلك لأسباب ذكروها منها:

(أ) الأبيات التي نسبت إليها والتي تصرح فيها بما أسلفنا من عقيدتها في العشق الإلهي:

أحبك حبّين حبَّ الهوى وحبٌّ لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حبُّ الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن الحمد في ذا وذاكا[2]

وقولها:

---

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة، ج٤ ص٢٠٢.

(٢) شك كثيرون في نسبة هذه الأبيات إلى السيدة العدوية، فالكلاباذي ذكرها ولكن لم يذكر أنها لرابعة (التعرف: تحقيق محمود أمين النواوي، ص١٣١) بل أكد أنها لمجهول، وكذلك فعل أبو نعيم في الحلية (٣٤٨/٩). وذكرها الزبيدي في شرح الأحياء منسوبة إلى سفيان الثوري مرة وإلى عبدالواحد بن زيد مرة أخرى (إتحاف السادة، ٥٧٦/٩) بل من المعاصرين من أكد أنها منحولة عليها وليست لها، يقول الدكتور الشيبي (المصدر السابق، ص٣٠٠): «ويبدو في هذه الأبيات التأخر أولاً، وضعفها باد في التعبير، وعليها مسحة الشعر التعليمي الذي يقصد به ضغط تفاصيل العلوم في أبيات تحفظ عن ظهر قلب، ونحله لذلك بيّن، وانظر أيضاً: الدكتور عبدالقادر محمود، المصدر السابق، ص١٦٣.

إني جعلتك في الفؤاد محدّثي وأبحث جسمي من أراد جلوسي
فالجسم منّي للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[1]

(ب) نظرتها إلى الحب الجسدي والشهوة الجنسية: نظرة ازدراء واستخفاف واحتقار، فتروي المصادر عنها أنها أجابت عبدالواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ - ٧٩٣م) لما طلب خطبتها: «ياشهواني أطلب شهوانيةً مثلك».

(ج) إنها لما سمعت الآية الكريمة: ﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾ قالت: مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم[2].

ومهما تكن أنظار الباحثين فإن مما لاشك فيه أنها أول من ربطت ربطاً وثيقاً بين الحزن والحب، يقول الأستاذ الدكتور مصطفى عبدالرزاق: «وليس هذا الحزن في نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تنبض في نفسها الشاعرة من الحب العميق، فالسيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وحزنها، وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من

---

(١) الكواكب الدرية: ج١ ص١٠٩. يقول الذهبي: نسبها بعضهم إلى الحلول بنصف البيت وإلى الإباحة بتمامه قلت: فهذا غلو وجهل. ولعل نسبها إلى ذلك مباحي حلولي، ليحتج بها على كفره «سير أعلام النبلاء» عن بدوي، المصدر السابق، ص١٨٤.

(٢) ماسينيون: مجموعة نصوص، ص٧.

نفحات السيدة رابعة العدوية، أمام العاشقين والمحزونين في الإسلام»[1].

---

(١) الدكتور مصطفى عبدالرزاق، تعليقه على مادة «تصوف» في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ص٢٩٦-٢٩٧.

الفصل الرابع

تطوّرُ الزهد إلى التصوف

تطورت التجربة الروحية للزهاد والنساك والقرّاء[1] وبلغت مداها وذروتها عند رجال ظهروا في نهاية المائة الثانية للهجرة، عرفوا باسم مستحدث مخصوص وهو التصوف. يقول القشيري: «اعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول الله ﷺ، لم يَتَسمَّ أفاضلُهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله ﷺ، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة: بالتابعين، ورأوا في ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين.

---

(١) يقال: تقرّى الرجل: أي تنسّك ومال إلى حياة الزهد. ويقال: تقرّأ إذا جنح للعزلة والنسك [أمالي القالي: ١/٤٧] والقرّاء من الصحابة قوم منهم: كانوا يقرأون القرآن، ويلازمون الأعمدة في الليل يتهجدون. حتى إذا جاء النهار استقوا الماء واحتطبوا للنبي ﷺ. وكانوا في صحبته [ابن سعد: الطبقات جـ/٣، ق/١، ص٣٦. ويذكر الكندي [الولاة والقضاة، طبعة كست، ص/٢٤٠] أن عيسى بن المنكدر كان يتقرّأ، وكانت له طائفة قد أحاطت به، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. وكانت بمصر جماعة من الصوفية يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وكان ابن المنكدر منهم.

ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس، ممّن لهم شدة عناية بأمر الدين **الزهّاد والعبّاد**. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفـرق، فكـل فريق ادعـوا أن فيهم زهـادا، فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة **باسم التصوف**، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[1].

ويكـاد يكون من المجمع عليه عند الباحثين بأن أول من تسمّى بهذا الاسم ظهروا في الكوفة، منهم أبو هاشم الكوفي (ت ١٥٠هـ)، وجابر بن حيان (ت ٢٠٨هـ) ، وعبدك الصوفي (٢١٠هـ)[2].

---

(١) القشيري: الرسالة، ص٧ـ٨، يخالف الطوسي هذا الرأي، ويرى أن الإسم عرف على عهد الصحابة والتابعين فيقول (وأما قول القائل: أنه اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال، لأن في وقت الحسن البصري، رحمه الله، كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، ورضي عنهم، وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، انظر: اللمع، ص٤٢).

(٢) ماسينيون: دائرة المعارف الإسلامية، مادة: «التصوف»، وانظر أيضاً، نيكلسون: دائرة معارف الدين والأخلاق، مادة «الصوفية»، وانظر الدكتور كامل الشيبي، المصدر السابق، ص٢٦٩ـ٢٦٢. يمكن القول إجمالاً «بأن هؤلاء الثلاثة كانوا من ذوي الإتجاهات العقيدية الفاسدة ودعاة للعلم الباطن المستتر والكيمياء والسحر والدعوة السرية بل من المؤرخين من نسب إلى عبدك الصوفي دعوى الحلول والزندقة، يقول الملطي (التنبيه، ص٩٢، طبعة الكوثري ١٩٦٨) العبدكية» زعموا أن الدنيا كلها حرام محرم لا يحل الأخذ منها إلاّ للقوت». ولعل هذا يفسر عدم اهتمام رجال الطبقات من الصوفية بهم ويذكرهم، أنظر أيضاً: نيكلسون: «في التصوف الإسلامي»، ص٣.

والذي ينبغي الإنتباه إليه هو أن هذه الفترة هي التي بلغ فيها إهتمام المسلمين بترجمة التراث الأجنبي إلى العربية مداه[1]، وذلك بغية الوقوف عليه في صورته المدوّنة بعد أن تعرّفوا عليه شفاها من خلال الإختلاط الحضاري الذي تلا عصر الفتوحات الكبرى. وليس من شك أنه كان للمعارف الأجنبية أثرها العميق والفعال ـ سلباً وإيجاباً ـ في جوانب الفكر الإسلامي المتعددة، سواء في صورة التأثر والتلبّس بها، والدعوة إليها بنشرها وإذاعتها، والتلفيق بينها وبين التصور الإسلامي الصحيح، أم في صورة الـرّد عليها ونقضها وبيان تهافتها ومخالفتها لأسس العقيدة الإسلامية. وهكذا بدأت الحركة الروحية في الإسلام كغيرها من جوانب الفكر، تستوعب أنظاراً وأفكاراً فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة ومختلفة، يهودية ومسيحية، مجوسية وبوذية، يونانية وغنوصية، وتحاول أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي وحقائقه وينتهي بها إلى غربة كاملة لتتماثل مع غيرها من حركات الهدم التي تمثلت في فرق الغلاة، لولا الجهود المخلصة التي بذلها أكابر الصوفية من أهل السنة، ممن تصدوا للتصوف السلبي الهادم، وردّوا علم الحقيقة إلى أحضان الشريعة وحدودها ورسومها، كما سنشير بعد قليل.

---

(١) يقول نيكلسون: وإذا أخذنا بالحكم الذي انتهيت إليه بعد دراسة تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار وغيرها من المراجع: وهو أن التصوف المقابل لمجرد الزهد قد ظهر ووصل إلى درجة عالية من التطور في نصف القرن الذي وقعت فيه خلافة المأمون والواثق والمتوكل؛ أي بين سنة ٨٩٨هـ و ٩٤٧ كان من الواجب علينا أن نبحث في الحال: الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية بوجه عام، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة بوجه خاص في هذه الحقبة من الزمن [نيكلسون: «في التصوف الإسلامي»، ص١٣].

● والـذي نميل إليه ويدل عليه حقيقـة الأمر هو أن غياب مصطلح «الزهد» عنواناً للحركة الروحية في الإسلام، وظهور لفظ «التصوف» بديلاً له يحدّد في ذاته بدء مرحلة جديدة في تطور النزعة الروحية في الإسلام، وهي مرحلة تشير إلى عملية استمداد واسعة من دوائر الفكر الأجنبية، وهكذا تحوّل الأمر من زهد وعبادة إلى نظريات فلسفية ذات طابع صوفي عليها مسحة الغلو والغربة عن الإسلام. يدل على ذلك أمور كثيرة: منها أن المصادر الإسلامية ربطت المصطلح أصلاً بأشخاص من أمثال عبدك الصوفي وأبي هاشم الكوفي، وجابر بن حيان، ممّن لم تحفل المصادر الصوفية بهم كثيرًا، ولم تشر إليهم، بل غاب ذكرهم في سلاسل الطرق الصـوفية ونسبهـا الـروحي، وهـل أمر يدل في ذاته على رغبة الصوفية المتأخرين في ألاّ يرتبط مشربهم بمذاهب أولئك ممن عرفوا بالغلّو والتشيّع والإشتغال بالعلوم المستترة والغامضة، من كيمياء وسحر وشعبذة.

ومنهـا أيضاً أن اسم الصوفي بقي مقروناً لقرون تلت في الأدب التركي والفـارسي على وجه الخصوص، بمعاني الرياء والنفاق الديني والتحرر الفكري وتجاوز الحرمات وإسقاط العبادات[1]. ولعل هذا الأمر هو ما حمل بعض المؤرخين من أهل السنة إلى الفصل الحادّ بين الزهد والتصوف والتمييز بينهما. يقول ابن الجوزي: «التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد. ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمّه أحد وقد ذمّـوا التصـوّف»[2]. وإلى قريب من هذا ذهب السهروردي، إذ يقول: «التصـوف اسم جامـع لمعـاني الفقـر ومعـاني الزهد مع مزيد أوصاف

(١) نيكلسون: «في التصوف الإسلامي»، ص٦٩.

(٢) تلبيس إبليس، ص١٥٩.

وإضافات لا يكون الرجل دونها صوفياً»[1] وإلى هاتين المرحلتين المتتابعتين يشير نيكلسون موضحاً الفرق بينهما، فيقول: «وأقدم أنواع التصوف الإسلامي كان تصوف زهد وورع لاتصوف فلفسة ونظر... فالصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهّاداً وادعين أكثر منهم صوفية»[2].

ويمكن بيان تأثر الحركة الروحية إجمالاً بهذه الثقافات الأجنبية الدخيلة من خلال استعراض صور الإنحراف التي شابت التصوف الفلسفي، قبل حركة التصحيح والتي منها:

أ ـ التأويل الرمزي الإشاري: «Metaphorical Interpretaion»

بدا أسلوب التأويل ضرورياً للصوفية المتفلسفين وذلك كوسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع المنزل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي، ذلك أن التفسير المألوف المعتمد على المأثور مما لايتسع المجال فيه كما يقول السهروردي: «إلا للقول المنقول عن الرسول ﷺ وصحابته من بعده، أما التأويل فتمتد العقول فيه بالباع الطويل[3].

---

(١) عوارف المعارف، ص٥٤، وانظر: الفصل الخاص بتعريف: «التصوف».

(٢) المصدر السابق، ص١١٣، وهذا الرأي مستمد من ابن خلدون، الذي ميّز بوضوح بين الزهد والتصوف، فاعتبر الأول إسلامياً في أصوله ومبانيه وعدّ الآخر أنظاراً فلسفية ومعتقدات أجنبية لا تمت إلى الإسلام بصلة، أنظر فتوى ابن خلدون ـ بذيل كتابه: شفاء السائل، ص١١٧.

(٣) السهروردي: عوارف المعارف، ص٣٨. ويعلّل القشيري تأويلات الصوفية وضرورتها بقوله: وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم =

● وهكذا وبتوجيه النصوص الشرعية إلى معان غير تلك التي تدل عليها ظاهرها تمكن غلاة الصوفية من عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذاهبهم.

يقول نيكلسون: «استطاع الصوفية ـ متبعين في ذلك الشيعة ـ أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلاً يلائم أغراضهم، على أن كل آية، بل كل كلمة في القرآن، تخفي وراءها معنى باطناً لا يكشفه الله إلاّ للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم. ومن هنا نستطيع أن نتصوّر كيف سهل على الصوفية بعد أن سلّموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيّاً كانت»[1].

● ولقد اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الأفلاطونية ومذهب الغنوصيين. فكما أن رجال الأفلاطونية لم يروا في الألفاظ إلاّ ظلالاً شاحبة للحقيقة المجردة وقالوا:

إن المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلاّ بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا حين تتضح خلالها للمتأمل الحقائق على ما هي عليه، كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدّعوى وزعموا: أن الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى

= لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم من أن تشيع في غير أهلها» الرسالة؛ ص/ ٧٠.

(١) نيكلسون: المصدر السابق، ص٧٦.

حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك، وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء: «فلا علم إلاّ ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن (ذلك لأن) الأفكار محل الغلط والخطأ والوهم»[1].

● أما أثر الغنوصية فيظهر في اعتماد الصوفية عموماً دعواها بأن المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي. فتلاقي الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة: العقلية التي طريقها الإستدلال والبرهان والأقيسة المنطقية، والمعرفة الدينية، التي سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية والإبتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها.

ولقد رافق هذا الإعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرمزي، ازدراء وتنديد بالفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والإستنباط وعموم المفسرين، ممن صاروا يلقبون من قبل الصوفية «**بعلماء الرسوم والظاهر**»

يقول ابن عربي: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسراره في خلقه وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام»[2].

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٤ ص ٣٠٤، وانظر رسالته إلى الفخر الرازي، الشعراني: الطبقات، ج١ ص٥، وانظر فصل: المعرفة عند الصوفية.

(٢) ابن عربي: الفتوحات، الباب ٥٤، ص٢٧٩. ويقول الغزالي في وصف حال هؤلاء الغلاة: «وفرقة أخرى إدعت علم المعرفة والمشاهدة للحق من عين القلب ومجاوزة =

والمعروف لدى العارفين بتطور الفكر الديني في الإسلام، أن التأويل الذي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء، بدأ في دائرة الفكر الإسلامي بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية[1] والجناحية والمغيرية والعجلية، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين وتحريف أصوله وقواعده وجعلوه طريقاً ينتهي إلى إسقاط التكاليف الدينية واستحلال الحرمات وادعاء النبوة والألوهية وابتداع مذاهب ومعتقدات عن طريق الجمع والتلفيق، والإختيار والإنتخاب، والمزج والخلط بين عقائد الإسلام وعناصر الفكر الأجنبي المستمد من اليهودية والمسيحية والمجوسية والفيثاغورية والأفلاطونية، وصهر ذلك كله في مزيج ديني فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف فيه على مصادر الفكر الأصيلة إلا بعناء وجهد[2]. وبلغ الأمر غايته ومنتهاه عند فرق الإسماعيلية وجماعات أخوان الصفا والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان من العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالحروف والأعداد، وزعمت أن ظاهر الشريعة قشور تصلح للعامة فهي دواء للنفوس الضعيفة، أما العقول القوية فلا تقنع إلاّ بالمعاني المستورة

= المقامات والأحوال. ويظن أن ذاك أغلى من جملة علم الأولين والآخرين، فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء شزراً بعين الإزدراء والإحتقار» الزبيدي، إتحاف السادة، ج٨ ص٤٨٠.

(١) يقول دبليوا إيفانو عن أبي الخطاب ومنهجه الهدمي في التأويل أنه أحال القرآن الكريم إلى ركام من السخافات. انظر كتابه.

(٢) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، فصل: الغلاة، ص٤٨. وما بعدها. وأيضا، كولدزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، الفصل الخاص: بتفسير الفرق.

والحقائق الباطنية. يقول **كوربان**: «يرى العرفان الإسماعيلي أن كل ظهور خارجي وكل مظهر، له معنى داخلي مستور وحقيقة باطنية. وهذه الحقيقة أسمى من الحقيقة الظاهرة، إذ بفهمها يتقرر التقدم الروحي للمستجيب. إذن **فالظاهر صدفة لا بدّ من كسرها نهائياً**، الأمر الذي يقوم به ويتمّه التأويل الإسماعيلي، وذلك بأن يعود بمعطيات الشريعة إلى حقيقتها العرفانية (الغنوصية) التي هي فهم المعنى الحقيقي للتنزيل والشريعة... فإذا ما تصرف المستجيب وفق المعنى الروحي سقطت عنه الإلتزامات التي تفرضها الشريعة»[1].

وأما أخوان الصفا، فتقول إحدى رسائلهم[2]: ينبغي - لإخواننا أيدهم الله تعالى - ألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»، وكانوا يزعمون: «أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة، أما العقول القوية، فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة»، وكانوا يزعمون: «أن للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها، يعرفها الراسخون في العلم»[3]. وهم إذ يلتقون مع الغنوصية ومبدأ التلفيق فيها، قالوا: «إن علومنا مأخوذة من أربعة كتب: **أحدها**: الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة... **والآخر**: الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء، صلوات الله عليهم، مثل التوراة والإنجيل والفرقان... **والثالث**:

---

(١) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص١٦١.

(٢) رسائل إخوان الصفا، ج٤ ص٤١.

(٣) رسائل إخوان الصفا، الرسالة: ٤٢، في الآراء والديانات، ج٤ ص٤٦.

الكتب الطبيعية، وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب. . . **والنوع الرابع**: الكتب الإلهية التي لا يمسها إلاّ المطهّرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها»[1]. وكان الحلاج يقول: «ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر، فإن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جليّة»[2]. وإلى هذا المعنى يشير جلال الدين الرومي في المثنوي: «أنك عابد صنم لو بقيت أسير الصورة، فدع صورة الصنم وانظر إلى الحقيقة»[3]. وبلغ التأويل عند ابن عربي نهاية خطيرة حتى كاد ـ كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي ـ أنْ «يحوّل القرآن بمنهجه الخطير في التأويل إلى قرآن جديد»[4].

ثم لمّا تلبّست الصوفية بهذه المعاني المسترقة من مذاهب الغلاة والملاحدة وأسرفوا في استعمال الرخص والتأويلات التي من شأنها أن تُحيل الشرع المنزّل إلى ركام هامدة ومجموعة آراء وأفكار لا تمت غير برهان عقلي قاطع يستدعي الصيرورة إليه، وتشدّدوا في منع تغيير الظواهر من غير ضرورة داعية، واشترطوا ألاّ ينتهي التأويل إلى هدم ركن ثابت في الدين وفرّقوا بين أن يكون المعنى المؤوّل: إمتداداً أصيلاً للفظ الظاهر وتعميقاً له ومقابلاً له؛ لا متعارضاً معه وبين أن يكون نسخاً للظاهر وابطالاً له.

---

(١) الرسائل، ج٤ ص٤٢.

(٢) أخبار الحلاج.، ص٦٣.

(٣) المثنوي: البيت: ٢٨٩٣، ص٣٤٥ ترجمة كفافي.

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص١٣.

● وقد حاول الإمام الغزالي أن يضع منهجاً معتدلاً قوامه الموازنة بين الظاهر والباطن، فيقول: «أبطال الظواهر، رأي الباطنية، الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه، كما أن إبطال الأسرار، مذهب الحشوية، فالذي يجرّد الظاهر حشوي، والذي يجرّد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل»[1]. وقد سبق الغزالي رجال من أكابر صوفية أهل السنة إلى التنبيه إلى مخاطر التأويلات الرمزية المسرفة وجهدوا من أجل ربط الحقيقة بالشريعة ورسومها، فالسراج الطوسي يؤكد بأن مذهب الصوفية هو: «عدم النزول على الرخص وطلب التأويلات والميل إلى الترفّه والسعات وركوب الشبهات، لأن ذلك تهاون بالدّين وتخلف عن الإحتياط، وإنما مذهبهم التمسك بالأولى والأتم في أمر الدّين»[2]. وكان السّري السقطي يقول: «التصوف إسم لثلاث معان: وهو الذي لا يطفيء نور معرفته نور ورعه، **ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة**، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الشريعة»[3]. وكان التستري يقول: « كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنّة فباطل»[4]. ويقول الغزالي: «إعلم أن سالك سبيل الله تعالى قليل، والمدّعي فيه كثير، ونحن نعرّفك علامتين تجعلهما أمام عينيك وتعتبر بها نفسك وغيرك. فالعلامة الأولى أن تكون

---

(١) الغزالي: مشكاة الأنوار، ص٧٣.

(٢) السراج: اللمع، ص٢٨.

(٣) القشيري: الرسالة، ص١٢. السهروردي: عوارف المعارف، ص٥٣٩. (أورده على لسان ذي النون).

(٤) السراج: اللمع، ص١٤٦. وانظر: ابن عباد الرندي: «الرسائل الصغرى» ص١٣٥ وما بعدها.

جميع أفعاله الإختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوتة على حدّ توقيفاته؛ إيراداً وإصداراً، وإقداماً وإحجاماً؛ إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلّا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها. . . !!»[1]، ويقول الهوجويري في الكشف: «الشريعة من غير الحقيقة نفاق، والحقيقة من غير الشريعة إلحاد، وتداخلهما كتداخل الرّوح والجسد، إذا فصلت الرّوح عن الجسد يضحى بعدها جثة هامدة، وتتلاشى الروح، كما يتلاشى الرّيح، وإقرار المسلم بالإسلام يشملها جميعاً، فقوله: لا إله إلّا الله، هو الحقيقة، وقوله: محمد رسول الله، هو الشريعة، فمن أنكر الحقيقة كفر، ومن رفض الشريعة تزندق»[2]. وفي هذا المعنى يقول العلامة ابن خلدون: «مقام الإحسان هو اتفاق الباطن والظاهر مع المراقبة في جميع العمل حتى لا تتخلل غيبة بوجه. وهذا هو الأكمل في حق طالب النجاة. . . وهذا هو معنى ما يقوله بعض الأكابر من أن للشريعة ظاهراً وباطناً، بمعنى: أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم، لا مايموّه به بعض الباطنية من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضي: أن الشارع أظهر حكما وأبطن آخر، تعالى الله عما يقولون»[3].

ب ـ إسقاط التكاليف الدينية واستحلال المحرمات: Anti-nomianism

ظهرت هذه الدعوة في الفكر الإسلامي ـ بادىء الأمر ـ عند غلاة الشيعة ممن استباحوا لأنفسهم التمرد على سلطان الشريعة والتحلل من

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، ص٣٩٩.

(٢) الهوجويري: كشف المحجوب، (نقلا عن نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص٩٠).

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل، ص١٤.

القانون الديني والأخلاقي، والنزوع إلى الإباحية والإلحاد، وهي نزعة ربطها كتاب المقالات: أمثال الأشعري والبغدادي والشهرستاني، بديانات الفرس القديمة مثل المزدكية، والزروانية[1]. فالمعمرية ـ وهم فرقة من الخطابية ـ «استحلوا الزنا واستحلّوا سائر المحرمات، وادانوا بترك الصلاة، وتأولوا على مااستحلوا قول الله عز وجل: ﴿يريد الله أن يخفّف عنكم﴾[2] والجناحية: «استحلوا الزنا وشرب الخمر وأكل الميتة وكانوا لا يرون وجوب الصلاة والزكاة والحج ويؤولون ذلك بموالاة قوم من آل البيت، ويتأولون قوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح إذا ما اتقوا وآمنوا»[3]. واستحلت المنصورية: «النساء والمحارم وزعموا أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وغير ذلك من المحارم حلال، وتأولوا المحرمات كلها على أسماء رجال أمرنا الله بمعاداتهم، وتأولوا الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم، وأجازوا نكاح الأمهات والبنات والأخوات ونكاح الرجال»[4]، ومثل هذا كثير.

---

(١) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٢٧، حيث جعل هذه الفرقة السادسة من فرق الصوفية وسماهم (المباحية) وقال عنهم «قوم يحفظون طاعات لا أصل لها، وتلبيسات في الحقيقة، وهم يدعون محبة الله تعالى، وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق، بل يخالفون الشريعة، ويقولون. ان الحبيب رفع عنا التكليف، وهؤلاء هم شر الطوائف، وهم على الحقيقة على دين مزدك».

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١ ص٦٨-٧٤-٧٧، الأسفراييني: التبصير في الدين، ص١١٠، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٥٠، النوبختي: فرق الشيعة، ص٢٥-٣٨-٣٩.

(٣) و (٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج١ ص٦٨-٧٤-٧٧، الأسفراييني: التبصير في الدين، ص١١٠، البغدادي: الفرق بين الفِرَق، ص١٥٠، النوبختي: فرق الشيعة، ص٢٥-٣٨-٣٩.

ولقد سرت هذه النزعة العدمية (Anti-Nomianism) التي لا تعترف بحدود الشرع المنزل إلى صفوف غلاة الصوفية ممن: «أباحوا لأنفسهم أطراح الشرائع وزعموا أن الإنسان ليس فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده»[1]، وزعم البعض: «أن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التي سموها المنزلة الخاصة»[2]، وتأول البعض قوله تعالى: ﴿واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين﴾، قائلا: «إذا وَصَلْت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادة»[3] ومالت جماعات إلى جلسات الرقص والسماع والتصفيق التي سرت إليهم من «اليوجا الهندية»[4]، وأضافوا إلى ذلك القول بالشواهد أي: إستحسان النظر إلى وجوه الأحداث الحسنة، فكانوا يرون ان الله تعالى يصطفي أجساما حسنة جميلة فيحل فيها. يقول ابن الجوزي: «بلغني عن هذه الطائفة التي تسمع السماع أنها تضيف إليه النظر إلى وجه الأمرد، وربما زينته بالحلي ومصبغات من الثياب والحواشي، وتزعم أنها تقصد بها الإزدياد في الإيمان بالنظر

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ٣١٠، الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٤، ابن تيمية: مجوعة الرسائل، ج١ ص٧٨، ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص٣٥٢.

(٢) ابن تيمية: رسالة العبودية، ص١٠، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٩، ابن خلدون: شفاء السائل، ص٨٤.

(٣) المحاسبي: ترك الفرائض والنوافل بدعوى البصائر واستثارة القلوب القشيري: ٣، الزبيدي: إتحاف السادة، ج٨ ص٢٧٨.

(٤) آسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، الترجمة العربية للدكتور عبدالرحمن بدوي، ص١٨٠، وقد أنكر ابن عربي هذه الدعوى (انظر: التدبيرات، ص٢٣٧، كذلك فعل الإمام الشاطبي، في «الإعتصام»، ج١ ص٢٦٠).

والإعتبار والإستدلال بالصنعة على الصانع»[1] ويقول في مكان آخر: «اعلم أن المتصوفة في صحبة الأحداث على سبعة أقسام: القسم الأول: أخبث القوم، وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول، زعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية، ومنهم من قال هو حال في المستحسنات، وقد أوردوا على زعمهم أحاديث موضوعة اخترعوها مثل الحديث المختلق: أطلبوا الخير عند حسان الوجوه، والحديث الآخر المخترع: ثلاث يزدن قوة النظر: النظر إلى الخضرة وإلى الماء الجاري وإلى الوجه الحسن»[2]. وكانت الحُبّيّة تزعم: «ان الله تعالى إذا أحب عبداً رفع عنه الخطاب وأسقط عنه العبادات»[3]. ومن الصوفية من تجاسروا على تبرير هذا الفساد بأسباب زائفة صوفية، فيقولون: «إن المحب يصل من خلال تأمل جمال المخلوق إلى معرفة جمال الخالق، ومن الحسن المتكثر إلى الجمال المطلق، ويقولون: «إن التأمل الأفلاطوني في أثناء الإنشاد للجمال الجسماني لهؤلاء الفتيان المرد يفيد

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ١٦٢-١٦٥-٢٥٩، وأيضاً: السهروردي: عوارف المعارف، ص٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٦-١٤٧، وانظر: الطوسي: اللمع: «باب ذكر غلط الحلولية، ص٥٤١ ومنهم «الحُلْمانية» المنسوبون إلى ابن حلمان الدمشقي: وكان أصله من فارس ومنشؤه حلب وأظهر بدعته بدمشق فنسب إليها. والذي كان يرى أن الله يحل في الجميل من الناس باعتباره تعالى جميلاً يحب الجمال، ومن هنا اعتادوا فيما ذكر المؤرخون ـ أن يسجدوا لذوي الحسن من الخلق تعبيراً عن هذه الصيغة وكانوا يرون «أن من عرف الإله على الوصف الذي يعتقده هو، زال عنه الحظر والتحريم واستباح كل ما يستلذه ويشتهيه، وانظر الأسفراييني: ص١١٥، والبغدادي: الفرق بين الفِرَق، ص٢٥٩ (الحلمانية).

(٣) البزدوي: أصول الدين، ص٢٥٣-٢٥٤ (طبعة مصر، ١٩٦٣).

في أن يبث في النفس رؤيا الجمال، ثم إن الإغراء الشهواني إذا تغلب عليه المرء قبل الموافقة، يمثل عندهم فضيلة زهدية يرضى الله عنها[1].

ويرون أن الحب والعشق ينبغي أن يسمو فوق رغبات الحس ودواعي المتعة، ذلك أن العشق ـ كما يقول الجامي ـ على لسانهم: «الذي هو منقبة من مناقب الإنسان، وخاصة من خصائصه حيثما وجد، يستلزم العفة والطهر. أما العشق الذي هو هوى النفس وشهوة الطبع، فمن صفات البهائم والسباع»[2]. ويسوق غلاة الصوفية دليلاً لهذه الدعوى الخبيثة حديثاً مختلقاً موضوعاً لا أصل له، أوردوه على لسان الرسول ﷺ «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني» قال ابن تيمية: «ليس هذا الحديث من كلام النبي ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف». ويعقب الإمام القشيري على هذا المذهب الخبيث قائلا: «إنه من وساوس القائلين بالشاهد، وهو نظير الشرك وقرين الكفر»[3]، ويقول السهروردي عن هؤلاء الإباحيين: «إن أقواماً تسموا بالملامتية تشبهاً بهم

---

(١) انظر: آسين بلاثيوس: المصدر السابق، ص١٨٠.

(٢) جامي: بهارستان، ليلى مجنون أو الحب الصوفي، ترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال، ص٣٩، القاهرة ١٩٦٢، الطبعة الثانية.

(٣) القشيري: الرسالة، ص١٨٤، السهروردي: العوارف، ص٧٩ـ١٧١، شدد الفقهاء في هذه المسألة حتى قالوا: النظرة بشهوة إلى المرأة والأمرد زنا... ولأجل ذلك بالغ الصالحون في الإعراض عن المُرْد وعن النظر إليهم وعن مخالطتهم ومجالستهم لأن في المرد ما يفوق النساء بحسنه فالفتنة به أعظم... وأقاويل السلف في التنفير منهم والتحذير من رؤيتهم ومن الوقوع في فتنتهم ومخالطتهم أكثر من أن تحصر وكانوا رضوان الله عليهم يسمون المرد: الأنتان والجيف: انظر: ابن حجر الهيثمي: «رسالة تحرير المقال» ضمن كتاب «آداب المتعلمين» جمعها وحققها أحمد عبدالغفور عطا، بيروت ١٩٦٧؛ ص٣٠٦.

وانتساباً، وهم في الحقيقة منتهجون مناهج أهل الإلحاد، يزعمون أن ضمائرهم خلصت إلى الله تعالى، ويقولون: «هذا هو الظفر بالمراد. والإرتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصري الإفهام المنحصرين في مضيق الإقتداء تقليداً. وهذا هو عين الإلحاد والزندقة والأبعاد. فكل حقيقة ردّتها الشريعة فهي زندقة، ومن جملة أولئك قوم يقولون بالحلول ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم ويحل في أجسام يصطفيها ومنهم من يستبيح النظر إلى المستحسنات إشارة إلى هذا الوهم»[1].

● وهكذا بالجملة، فإننا ـ كما يقول كولدتسيهر ـ: «لا نعدم بين هؤلاء الغلاة فريقاً يستبيح لنفسه إغفال الشعائر فحسب، بل يرى أن من حق الصوفي أن يتخطّى كافة النواميس الخلقية وأن يخرج على العرف الإجتماعي وعلى ما يسمى بالخير والشر، وقدوتهم في هذا «اليوجا» وبعض الغنوصيين من اليهود والنصارى»[2]، فالبرهمي يقول عن نفسه: «في اللحظة التي تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها في نفسي، حيث أصبح متحداً مع براهما، لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة»[3]. وعند الغنوصيين عموماً: «التأمل في الكائن الأعلى يجعل الأعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها، وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية، حتى الوصايا العشر تصبح محتقرة، فاتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى

---

(١) السهروردي: العوارف: ص٧٨ـ٧٩. وينقل الهوجويري عن هؤلاء الإباحيين أنهم «جعلوا من صحبة الأحداث بما فيها من مفاسد قاعدة في مذهبهم؛ وإن العامة أخذوا عليهم ذلك وأنكروه، كشف المحجوب: الترجمة العربية، ٢/٤١٦.

(٢) كولدزيهر: العقيدة والشريعة، ص١٦٦، وانظر: نيكلسون: المصدر السابق، ص٧٧.

(٣) اولترامارا: تاريخ الآراء الشيوصوفية في الهند (بالفرنسية، ج١ ص٢١٤) عن كولدزيهر، ص٣٥٤، الهامش، ١٠٣.

ما فوق الأشكال الدينية المحدودة»[1]، وقد انتبه البيروني إلى هذه الصلة المعقودة بين التصوف الغالي والتصوف الهندي وأبان بأن الدعوة إلى إسقاط الظواهر التعبدية من الصلوات والتنكر لإقامة الشعائر الدينية وفروض العبادة هو من أخص خصائص طريقة «باتنجل» الهندية، التي لا يعترف سالكوها بالعبادات بل ويحتقرون الصلوات وكل أنواع العبادات التي تنطق بالأصوات وجميع الظواهر التي تشف عن الطقوس الدينية»[2].

تلك صورة مختصرة لهذه النزعة العدمية التي نفذت إلى دوائر زنادقة المتصوفين في الإسلام والتي ترتد في أصولها إلى البوذية ومذاهب الغنوص والأفلاطونية المحدثة. وقد أنكر أكابر الصوفية وشيوخها هذه النزعة العدمية وأبانوا عن جوانبها السلبية الهدمية ووقفوا منها موقف المعارضة والتنديد: و«أكدوا أن التحقق الكامل بالحقيقة وهو الغاية التي سعوا إليها في الطريق، لا يتعارض مع مراعاة أوامر الشرع فحسب، بل إن مراعاة الشرع جزء لا يتجزأ من نظامهم الصوفي»[3].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص٣٤، وانظر أيضاً، السهروردي الحلبي، حيث يقول عن حال الواصلين إلى عالم العقول المجردة: «قلت أتسبحون الله عز وجل تسبيحاً قال: كلا إن الإستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح، وإن كان هناك تسبيح، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه،» (رسالة أصوات أجنحة إسرائيل) ضمن كتاب بدوي: شخصيات قلقة، ص١٤٩. وقد سبق ابن سينا السهروردي المقتول في هذا، فقال: العارف ربّما ذهل فيما يصار به إليه، فغفل عن كل شيء. فهو في حكم من لا يكلّف. وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف؟! [الإشارات، ص٨٥].

(٣) نيكلسون: المصدر السابق، ص٧٧.

● يقول الإمام القشيري في الرسالة عن هؤلاء: «ارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، وأدانوا بترك الإحترام، وطرح الإحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات. ثم لم يرضوا بما تعـاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال وأنهم قائمون بالحق، لا تجري عليهم أحكامه، وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يســرونه عتب ولا لوم. وأنهم كوشفوا بأنوار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية»[1]. ويقول الإمام الغزالي عن هؤلاء الإباحيين: «وفرقة أخرى وقعت في الإباحة وطووا بساط الشرع ورفضوا الأحكام، وسوّوا بين الحلال والحرام، فبعضهم يزعم أن الله مستغن عن عملي فَلِمَ أتعب نفسي، ومنهم من يدّعي: الوجد والحب لله قبل معرفته ثم لا يخلو عن مقارنة ما يكره وعن إيثار هوى نفسه على أمر الله»[2]. ويقول الطوسي في «اللمع»: باب في ذكر الفرقة التي غلطت في الإباحة والحظر والرد عليهم، قال الشيخ رحمه الله: «ثم زعمت الفرقة الضالة: في الحظر والإباحة، أن الأشياء في الأصل مباحة. فظنت هذه الطائفة الضالة بالإباحة، لأن ذلك كان منهم على حال، جاز لهم ترك الحدود، أو أنْ يجـاوزوا حد متابعة الأمر والنهي، فوقعوا من جهلهم في التيه، وتـاهـوا، وطلبـوا ما مالت إليه نفـوسهم: من إتبـاع الشهـوات، وتناول

---

(١) القشيري: الرسالة، ص٢-٣.

(٢) الغزالي: الإحياء، ج٣ ص٣٤٨.

المحظورات، تأويلاً، وحيلاً، وكذباً، وتمويهاً»[1].

● وهكذا وقف هؤلاء الأكابر أمام تيار العدمية وجهدوا من أجل ربط التجربة الروحية بقواعد الشرع، فصانوا التصوف من هذه النزعة الخبيثة، وعادوا به إلى حظيرة الإسلام وتعاليمه.

جـ ـ القول بوحدة الأديان: Inter- Confessionalism

ترتد هذه الدعوة في أصولها الأولى إلى فرق غلاة الشيعة ممن حاولوا المزج والتوفيق بين العقائد الإسلامية، وأنظار وأفكار استمدوها من الأديان والفلسفات الأخرى كاليهودية والمسيحية، والمجوسية والفلسفات اليونانية، من فيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة ورواقية وأبيقورية، فالتقوا في محاولتهم هذه مع ما عرف في الدوائر الغنوصية من ميل إلى الجمع والتلفيق[2]. ثم تطورت النزعة على أيدي فرق الباطنية من الإسماعيلية وجماعات إخوان الصفا والقرامطة. فالمذهب الإسماعيلي يقوم في جوهره على فكرة «المزج والتلفيق بين مذاهب دينية مختلفة وآراء متباينة، سياسية واجتماعية متعددة ومبادىء فلسفية وعلمية متنوعة»[3].

---

(١) اللمع، ص٥٣٨، وينقل السهروردي (العوارف، ص٧٩) عن الجنيد، قال رجل للجنيد: «أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى. فقال الجنيد: إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمة، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا».

(٢) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٤٤، وما بعدها.

(٣) جوزي (بندلي): تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص١٢١، وانظر: براون: «تاريخ الأدب في إيران»، من الفردوسي إلى السعدي» ترجمة الدكتور إبراهيم أمين الشواربي، مطبعة السعادة ١٩٥٤، ص٢٤٣.

حتى إذا انتهينا إلى حركة إخوان الصفا، وجدنا رسائلها تصرح بمبدأ وحدة الأديان والعقائد، فالحركة كانت في جوهرها «حركة جمع وتوحيد للمذاهب، قصد منه جعل مختلف الأشخاص، من مختلف الإتجاهات يقبلون عليه ويعتقدون أن ما يؤمنون به، لا يختلف عما يراه الآخرون، وبالتالي يلتقي المجموع على هدف واحد وفي عمل واحد»[1]. تقول إحدى رسائلهم: «ينبغي لإخواننا ـ أيدهم الله تعالى ـ ألا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها»[2].

ثم سرت هذه الدعوة إلى غلاة الصوفية حيث تولدت لدى غالبيتهم نزعة مشتركة نحو محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان وصاروا يرون ـ كحركة إخوان الصفا ـ: «أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية أزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها كما أنّ هذه الأديان تتجرد عن هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الإلهية، هذه المحبة التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان، وهكذا فعلى مذهب القوم: اليهود والنصارى، وأهل كل دين سواء أكانوا وثنيين أم كتابيين إنما يعبدون الله

---

(١) أنعام الجندي: دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، ص٢٤٢.

(٢) الرسالة الخامسة والأربعون، ج٤ ص٤١. ومن هذا المنطلق فقد اتخذت بعض الطرق الصوفية الموصولة بالغلوّ الباطني والمنفصلة عن التصوف السني الملتزم بالكتاب والسنة صورةمذاهب جمعية تلفيقية ومركّبة، كالبكتاشية الذين جمعوا في تعاليمهم وطرائق سلوكهم بين عناصر من الديانة الفينيقية القديمة، والمسيحية وقولها بالتثليث، ويدينون بالتناسخ ويشربون الخمر التي أسموها «بمدامة حيدر» وأجازوا الإختلاط في الذكر الجماعي، ويمارسون شعيرة الإعتراف على عادة النصارى. [انظر: فضل الرحمن، «الإسلام» ص١٦٧، وللمزيد راجع: سبنسر تريمنغهام ـ المصدر السابق.

مهمسا توجهوا، والمتدين منهم محب لله، وكل الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة، والخلاف في الأسامي»[1]. والدعوة في جذورها من **تأثيرات الفلسفة الهندية**، يقول شانكارا: «أعبد الله في أي معبد شئت، أو أركع امام أي إله بغير تفريق»[2]. وعلى غرار هذه الدعوى زعم بعض الصوفية في الإسلام: «بأن الشوق إلى الله يجب أن يمحو في نفوسنا الصور الخارجية للعبادة، كيما نجد من أقامها، فأشكال الشعائر وضروبها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها»[3]، وهذا معنى قولهم: «إن الشريعة لا تربط العارفين»، وهو ما قصده الحلاج في قوله «من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له، حجب عن رؤية الأعمال»[4]، وقوله الآخر: «واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة، والمقصود منها لايتغيّر، ولا يختلف»[5]، وفي ذلك أيضاً يقول ابن عربي: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، **فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها**، فإن الله تعالى، أوسع وأعظم من

---

(١) كولد زيهر: المصدر السابق، ص١٧٠، وانظر أحمد أمين، فجر الإسلام، ج٢ ص٦٤.

(٢) وول ديورانت: قصة الحضارة (الفلسفة الهندية)، ج٣ ص٢٧٢.

(٣) ماسينيون: المنحنى الشخصي للحلاج، ضمن كتاب: «شخصيات قلقة في الإسلام»، ص٦٧، وانظر أيضاً: الدكتور محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص١٢١.

(٤) المصدر السابق، ص٦٤.

(٥) أخبار الحلاج، ص٧٠.

أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: «فأينما تولوا فثمَّ وجه الله»، وما ذكر أيْناً من أينْ. وذكر أن ثمَّ وجه الله، ووجه الشيء حقيقته:

عقد الخلائق للإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[1]

وأورد نيكلسون على لسانه[2]: «إن هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس والذين يعبدونه في الأحياء يرون أحياء والذين يعبدونه في الجماد يرون جماداً، والذين يرون وجودا صمدانياً ليس كمثله شيء يرون ما لا مثيل له. فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل فتفكر في البقية، فإن وصلت نفسك فقد فقدت خيراً كثيرا، لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر. الله وهو موجود في كل مكان وزمان، قادر على كل شيء لا تحده عقيدة واحدة». وهكذا يؤكد ابن عربي بأنه: «لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم أن يخلعوا من الصفات، فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان، يتصوره كل حسب استعداده وحظه من العلم والترقي الروحي. أما إله ابن عربي، فهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعا، فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده، أو يقيده، لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب.

---

(١) فصوص الحكم، ص١١٣، وانظر تعليقات الدكتور عفيفي عليه، ج٢ ص ويقول في الديوان (ص٤٦٧):

الله أوسع أن يقيده لنا   عقد؛ فكل عقيدة لا تبطل
لكن له وجه إليه محقق   يدري به الحبر اللبيب الأكمل
جاء المحقق في التجلي بالذي   وقع النكير به وما هو أنزل
فله التجلي في العقائد كلها   وأتى بذاك تبدل وتحول

(٢) نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ص٨٦.

يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلانٍ وديرٌ لرهبان
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ ... وألواحُ توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني[1]

● وهكذا فالعارف الكامل - في نظر ابن عربي - هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلي للحق يعبد فيه، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان، وعبدالله في تلك الصور من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي، ومن هنا كانت العبادة الباطلة، هي أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالي، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه إلهاً[2]، يقول في الفصوص: «والله في عقيدته كل يوم هو في شأن... حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعدما تلبست عند عابدها بالألوهية. ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأليه، وإما عبادة تسخير فلا بد من ذلك لمن عقل... فإنه قضى ألّا يعبد إلا إيّاه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عبد فيه... والعابد المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه.. والخبرة ذوق، والذوق تجل والتجلي في الصدور»[3]. ويقول في مناسبة أخرى: «فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها فهي في حقه صراط مستقيم. ومن الناس من يمشي على

---

(١) ابن عربي: ترجمان الأشواق، طبعة بيروت ١٩٦١، ص٤٣-٤٤.

(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص١٥١.

(٣) فصوص الحكم، ص١٩٤-١٩٥ (فص هاروني).

طريق يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق الأول التي عرفها الصنف الأول»[1]، وهو عين ماصرّح به ابن الفارض:

وان عبد النار المجوس وما انطفت كما جاء بالإخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم سواي، وإن لم يظهروا عقد نية

● وقد كانت لهذه النظرية الهندية التي سرت إلى دوائر الغلاة، ومنها وعن طريق الحلاج اعتنقها ابن عربي، أثرها في الأجيال التالية، خصوصاً عند جلال الدّين الرومي وعبدالكريم الجيلاني، وكان آخر داعية لها مؤسس الحركة البهائية الهدامة في العصر الحديث.

يقول جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ): «مسلم أنا، ولكنّ نصراني وبرهمي وزرادشتي، توكلت عليك أيها الحق الأعلى، فلا تنأ عنّي، ليس لي سوى معبد واحد أو مسجداً أو كنيسة أو بيت أصنام، ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي، فلا تنأ عنّي، لا تنأ عنّي»[2]. أما عبدالكريم الجيلاني (ت ٨١٤هـ) فهو مبتدع النظرية المشهورة القائلة: «إن تعدّد الأديان والعقائد تشير إلى تعدّد الصفات الإلهية والأسماء التي يتجلى بها الحق بين مظاهر الخلق، فالوثنيون مثلاً يعبدون الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم المادي، والثنوية يعبدون وحدة الخالق والمخلوق، وعبدة النار يعبدون الذات الواحدة التي تفنى فيها جميع الأسماء والصفات كما تفنى الأجسام في النار الطبيعية»[3]، يقول الجيلي: «فكل هذه الطوائف عابدون

---

(١) المصدر السابق.
(٢) جلال الدين الرومي، المثنوي (نقل عن أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج٢، ص٦٤، انظر ترجمة كفافي، الأبيات ٢٤٤٧ وما بعدها ص٣٠٥.
(٣) أحمد أمين: المصدر السابق، ج٢ ص٦٤.

لله تعالى كما ينبغي أن يعبد، لأنه خلقهم لنفسه لا لهم، فهم له كما يستحق، ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الأمم حقائق أسمائه وصفاته فتجلى في جميعها بذاته، فعبدته جميع الطوائف. فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات، لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود، وهو حقيقتهم. وأما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع، لأن الأربعة الأوصاف الإلهية التي هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة، أصل فناء الوجود، فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان... وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه تعالى لأن النجوم مظاهر أسمائه، وهو تعالى حقيقتها بذاته...
فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى إما على التقييد بمظهر ومُحْدَث، وإما على الإطلاق، فمن عبده على الإطلاق فهو موحد، ومن عبده على التقييد فهو مشرك، وكلهم عباد الله على الحقيقة، لأجل وجود الحق فيها فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء»[1].

● وقد هاجم علماء أهل السنة، أمثال ابن تيمية وابن خلدون والشيخ صالح المقبلي، هذه الدعوى التي من شأنها هدم معاقل الدين، فقال فيهم ابن تيمية: «إنهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق، وجوزوا أن يعبد كل شيء»، ومع أنهم يعبدون كل شيء، فإنهم يقولون ما عبدنا إلا الله» وهذا مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملل جميعاً بل

---

(١) عبدالكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ص٧٧-٧٩، وانظر مقالة هانزشيدر: «نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين» (ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص٣٥).

ولـدين المشركين أيضاً، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ويجدونه في نفوسهم»[1]، ويقول المقبلي: « فإن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الإعتقاد بأنها فروع لأصل واحد، فإنه ينبغي على ذلك ألاّ يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله»[2].

د- تواتر النبوة: «Continuation of prophesy»

النبوة من وجهة النظر الإسلامية، إجتباء واصطفاء من الله تعالى لمن يشاء ويختار من عباده، يبعثهم لهداية الناس وإصلاح البشر، فليست النبوة إذن مرتبـة تكتسب، أو درجـة تحصل، أو مقاماً ينال بالجهد والرياضة والتطهر: «فليس الأمر فيها اتفاقياً جزافاً حتى ينالها كل من دبّ ودرج، أو مرتّباً على جهد وكسب حتى يصيبها كل من فكر وأدلج»[3]. ومع ذلك فإن دعوة خبيثة ظهرت في دوائر الغلاة، زعم أصحابها: أن النبوة فيض دائم ومستمر، وأنها سلسلة دورية تعاقبية لا تنقطع، ومن ثم فالأنبياء لا ينقطعون، وزعموا أن السلسلة الدورية تتفاوت في الكمال، فكل حلقة منهـا تكـون أبهى من التي سبقتهـا وأعلى درجـة وكمالاً منها. فكانت الجناحية «تزعم أن روح الأئمة (أئمة الشيعة) كانت في آدم وشيث ثم دارت في الأنبياء والأئمة إلى أن انتهت إلى علي (بن أبي طالب) ثم دارت في أولاده الثلاثة (الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية). وكانت

---

(١) ابن تيمية: الرسائل والمسائل، ج١ ص٨١.

(٢) المقبلي: العلم الشامخ ص٤٦٧-٤٦٨.

(٣) الغزالي: معارج القدس، ص١٠٧.

الخرمية والمنصورية تقول: «رسل الله لا تنقطع أبداً، وقالوا بتواتر الرسل، وإن الرسالة لا تنقطع»[1].

ولقد اختلفت آراء الباحثين في مصدر هذه الفكرة التي سرت إلى الغلاة وصاروا يبشّرون بها في الإسلام، فيرى «ولهوزن» إن الفكـرة: «من المحتمل جداً أنهـا يهـودية وإن كانت من البدع التي وردت في المواعظ المنحولة على كليمانت (الإسكندري)، فروح الإله تتحد في آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة، وقد أقرّ له بالسيادة الدائمة. وتبعاً لهذه العقيدة فإن الأنبياء جميعاً واحد، بما يبعث في كل منهم من روح الله، والحق فإن النبي الصادق واحد يعود أبداً»[2]، أمـا كولـدتسيهـر وفـريدلنـدر فقد ربطا الفكرة مباشرة بالقدّيس كليمانت الإسكنـدري، فيقول كولدتسيهر: «وهذه النظرية ترجع في أصولها إلى **الغنوصية المسيحية**، أي إلى الفكرة التي عبرت عنها المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمانس، فقالت الموعظة (١٨، فقرة ١٣): «وليس ثمة غير نبي صادق واحد، هو إنسان خلقه الله وزوّده بروح القدس، يظهر خلال عصور العالم منذ البدء، بأسماء وصورة متغيرة، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الـراحـة الأبدية، بعدَ انقضاء الأعصر التي حدّدت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها»[3].

---

(١) الأشعري: مقـالات الإسـلاميين، ج١ ص٧٤، الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢ ص١٤، الغزالي: فضائح الباطنية، ص١٦، البغدادي: الفرق بين الفِرَق، ص١٥٠.

(٢) ولهـاوزن (يوليوس): أحزاب المعارضة الدينية السياسية في صدر الإسلام، الترجمة العربية للدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٢٤٩.

(٣) كولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٣٩ وما بعدها، وانظر:

Friedlaender, 1; «the Heterodoxies of the Shiites», p. 85.

● وقد تلقفت الإسماعيلية وحركات الهدم المماثلة لها، من باطنية وقرامطة وإخوان الصفا هذه النظرية، وألبستها الإسماعيلية صورة من الفيض والإنبثاق الأفلوطيني، فزعمت: «أن الروح الإلهية تتجلى في سلسلة تعاقبية، دقيقة التحديد، بديعة التركيب، في درجات مختلفة، ومراحل متوالية، وتظهر للإنسانية عند بدء الخلق في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي يبدو في وقته يكمل انجاز العمل الذي أداه في وقته المظهر السابق»[1]. وهنا نرى الإسماعيلية تصل ـ كما يقول الدكتور النشار ـ: «إلى أفظع النتائج التي يمكن ترتبها على فكرة الفيض، فالفيض دائم وباق ومستمرة ودائرته لم تغلق على الإطلاق»[2] وهذا يعني بلغة دينية بسيطة: إن محمداً لم يكن خاتم النبيّين، ولا آخر من يمثل إكتمال الوحي الإلهي وهكذا انتهى الأمر بهم: «إلى طمس معالم الإسلام وانحلال عقائده انحلالاً تاماً»[3].

---

(١) كولدزيهر: المصدر السابق، ص٢٣٩، انظر: جلال الدين الرومي (المثنوي الأبيات: ٣٢٥ وما بعدها حيث يشير إلى هذه العقيدة فيقول: «وكان العهد عهد عيسى، والدور دوره، وليس عيسى إلا روح موسى وموسى روحه».

(٢) الدكتور علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الطبعة الأولى)، ص١٨٣.

(٣) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٤٥، وما بعدها، (وهذه النظرية الخبيثة وجدت أحدث تعبير لها لدى «الباب» مؤسس الحركة البابية (البهائية)، فهو يقول عن نفسه: «كنت في يوم نوح نوحاً، وفي يوم إبراهيم إبراهيم، وفي يوم موسى موسى، وفي يوم عيسى عيسى، وفي يوم محمد محمداً، وفي يوم علي نبيل علي، ولأكونن في يوم من يظهره الله من يظهره الله... إلى آخر الذي لا آخر له، مثل أول الذي لا أول له، كنت في كل ظهور: حجة الله على العالمين، أنظر: براون: مخطوطة =

إن هذه النظرية المستمدة من مذاهب الغنوص واليهودية والمسيحية، والمبنية على فكرة الفيض الأفلوطينية، سرت، من خلال غلاة الباطنية إلى دوائر الصوفية المتفلسفين، ممّن زعموا: «أن النبوّة صفة يمكن للإنسان إكتسابها والوصول إليها عن طريق الرياضة وتصفية القلب»[1]، ومن هنا ساغ لبعضهم، كغلاة الشيعة تماما ـ أن يدّعي النبوّة لنفسه ـ، وأن يزعم بأن الأولياء أفضل من الأنبياء، لأن جوهر النبوة هو الولاية، يقول السهروردي الحلبي: «إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث (الصوفي الذي جمع بين المعرفة الكشفية الذوقية والمعرفة البحثية العقلية) فله الرياسة. وإن لم يتفق: فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث. وإن لم يتفق: فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، وهو خليفة الله. «**ولا تخلو الأرض من متوغل في التألّه أبداً**»[2]

وإلى قريب من هذا المذهب، ذهب ابن عربي حين ادّعى بأن الولاية تتواتر فلا تنقطع أبداً، فيقول: «واعلم أن الولاية هي الفلك

= بابية، المجلة الآسيوية الملكية، عدد سنة ١٨٩٢ (ص٤٧٣)، وكتابه الآخر:
«A Year Among the Persians», London (1893), p. 399.

(١) الأشعري: المقالات، ص٤٣٨، ابن خلدون: شفاء السائل، ص٨٤ـ٨٦.

(٢) السهروردي: مجموعة في الحكمة المشرقية، ص٢٣ـ٢٤.
يقول عفيفي ظهرت مسألة المفاضلة بين الأنبياء والأولياء في التصوف وكان أول من أثارها متصوفة الإمامية بالكوفة رياح وكليب من زهاد الزنادقة ثم ظهرت بعد ذلك في كلام متصوفة الشام كأبي سليمان الداراني المتوفى سنة ٢١٥ وأحمد بن أبي الحواري المتوفى سنة ٢٣٠ وكل هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة. وكذلك يذهب هذا المذهب محمد بن علي الحكيم الترمذي [أبو العلاء عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص: ٢٩٣].

المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الأنباء العام. وأما نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة وفي محمد ﷺ قد انقطعت، فلا نبيّ بعده: يعني مشرّعاً أو مشرّعاً له، ولا ر سول وهو المشرع، وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة، فلا ينطبق عليه إسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألّا يشارك سيّده ـ وهو الله ـ من اسم، والله لم يتسمّ بنبي ولا رسول، وتسمّى بالولي واتصف بهذا الاسم... وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة، فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوّة والرسالة، إلّا أن الله لطف بعباده، فأبقى لهم النبوّة العامة التي لا تشريع فيها... فإذا سمعت أحدًا من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال: **الولاية أعلى من النبوة**، فليس يريد، ذلك القائل، إلّا ما ذكرناه، أو يقول أن الوليّ فوق النبيّ والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد، وهو أن الرّسول عليه السلام ـ من حيث هو وليّ ـ أتم من حيث هو نبيّ رسول»[1].

هـ ـ عقيدة أسبقية الروح على البدن: «Pre-Exietence of the Soul»

الإعتقاد بالوجود السابق للروح على البدن، ظهر ابتداءً في الفكر الفلسفي عنـد اليونان، خاصة عند فيثاغورس وافلاطون[2]. والحق فإن

---

(١) فصوص الحكم: الفص العزيري، ص١٣٤ـ١٣٥، وشرحه للدكتور عفيفي، ج٢ ص١٧٠ـ١٧٣، وانظر ابن تيمية: (الرسائل، ١/١٤٩) حيث أورد رأي ابن عربي في الولاية، فيقول على لسانه: «ان الأولياء أفضل من الأنبياء، وان خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء، وان جميع الأنبياء يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء».

(٢) راجـع: بيرنيت: الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، ص٤٥ برتراند رسل: تاريخ

افلاطون يعتبر من أشهر دعاتها، فقد ارتبطت باسمه وصارت من معالم فلسفته في النفس الإنسانية، ولقد انتهى افلاطون إلى هذه الفكرة بناء على اعتقاده في أن تشكيل التصورات والأفكار لا يمكن تفسيرها إلا على أساس من القدرة على التذكر، ولما كانت الأفكار لا يمكن ربطها بتذكر سابق يرتبط بهذه الحياة او أن تكون مستمدة من الخبرة، فإنها لا بد أن تكون صدى لذكريات ماضية تشكلت في أثناء وجود سابق على الحياة[١].

وأولى الإشارات إلى هذه العقيدة ترد في محاورة «مينو» ثم تظهر الفكرة في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي «فيدون» و «فيدروس». ففي محاورة فيدون يقول سقراط الأفلاطوني: «. . . ومن ثم فالنفوس ـ ياسيبس ـ كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الإنسانية، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر، وإنها كانت ـ ولا بد ـ مدركة واعية. والبرهان ذاته يدلنا على أن الأفكار كانت موجودة قبل أن تولد، تماماً كما كانت الأرواح موجودة قبل أن تولد»[٢].

وهكذا فإن الروح من وجهة النظر الأفلاطونية كانت تتمتع بوجود روحاني خالص مبرء عن المادة، وذلك في عالم علوي قدسي، وكانت تعي وتفقه، ثم أنّها هبطت ـ لعلة ما ـ إلى عالم المادة والحس المتغير المتمثل في البدن المادي الغليظ عقاباً لما اقترفت من آثام في عالمها

= الفلسفة الغربية، الترجمة العربية، ص٦٥، ٦٦ والدكتور أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص٧٩ (الطبعة الأولى).

(١) هذه الحجة القائمة على دعوى «ان المعرفة تذكر»، يسوقها سقراط الأفلاطوني كدليل ثان على خلود النفس، انظر: محاورة فيدون، ٢٢٠أ، وانظر البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص٢٥-٤٣. (طبعة حيدر آباد، الدكن ١٩٥٨).

(٢) أفلاطون: محاورات: مينو، ١٧٩د ـ ١٨٣أ، فيدون: ٢٢٠أ، فيدروس ١٢٤ب.

العلوي، فهي حبيسة في هذا الجسم مضغوطة فيه، وهو لها كالقفص أو الشرك أو السجن المظلم، ولا سبيل إلى الخلاص إلا بالمعرفة الحقة، أي بالفلسفة التي تحرر النفس فتنطلق من أسرها[1].

إلا أن هذه النزعة الأثنينية سرعان ما ردت من قبل أرسطو، الذي أثبت القول بأن الروح لا يمكن لها أن توجد باستقلال عن البدن، وانها موثوقة إلى الجسد، وتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الأرواح وزعم أن النفس تفنى بفناء الجسد ويتبع هذا تبعية لا شك فيها، أن النفس لا تنفصل عن البدن، إن الجسد والنفس مرتبطان إرتباط المادة والصورة، باعتبار وحدة الجوهر الفردي لديه فتجوهرهما هي والبدن شيء واحد. وعرفها بقوله: «أنها كمال اول لجسم طبيعي آلي» وعني بقوله كمال أول أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول: كما أن الأبصار صورة الحدقة، أما الأفعال الثانية، فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس،

---

(١) في كتاب الربوبية المنسوب خطأ إلى أرسطو، يقول أفلوطين «وقد ذم وازدرى أفلاطون اتصال النفس بالجسد، لأن النفس إنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها، ثم ان البدن للنفس انما هو كالغار، وقد وافقه على ذلك «انبادوقليس» غير أنه يسمي البدن «الصدأ». وإنما عنى انبادوقليس بالصدأ هذا العالم بأسره. ثم قال أفلاطون: «إن إطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي إلى عالمها العقلي وقال: افلاطون: في كتابه الذي يدعى «فادن» إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأول. وقال في بعض كتبه: إن علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتى... وإنما تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجازي، الدكتور عبدالرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، ص٢٤، وانظر أيضاً: أفلوطين ـ التاسوعات (٤-٨-٣، ص٢٠٢) و (٤-٨-١، ص٢٠١) (سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى).

أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف، وبقوله «لجسم طبيعي»، أي ان الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي، والوجود بالذات أجزاؤه، وبقوله «آلي»، إنه مؤلف من آلات، وهي الأعضاء، وهي أجزاء متباينة. وهكذا فالروح عنده آلة البدن، لا تحيا بدونه ولا تنفصل عنه، ومع ذلك فإن أرسطو يعود فيقرر من غير أن يقدم توضيحاً لما يقول؛ «إن جزءا معيناً من النفس، وهي النفس الفاعلة (عقل بالفعل) عنصر قائم بذاته غرس في النفس ومن ثم فهي خالدة لا تفنى، وإن البدن ليس إلا آلة تستخدمها النفس[1]. يقول برتراند رسل في هذا الخصوص: «ففي كتاب أرسطو عن النفس يعتبر النفس موثوقة إلى الجسد ويتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الأرواح (٤٠٧ب)، فالظاهر أن النفس تفنى بفناء الجسد، فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها: إن النفس لا تنفصل عن البدن (٤١٣أ)، لكنه يسرع بعد ذلك فيضيف: «أو على الأقل فإن أجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد، إن الجسد والنفس مرتبطان إرتباط المادة والصورة»... ويفرق أرسطو في هذا الكتاب بين «النفس» و «العقل» جاعلاً العقل أعلى من النفس وأقل اتصالاً منها بالجسم، وبعد ان يتحدث عن النفس والجسم، يقول: «أما العقل فحالته تختلف عن ذلك، فالظاهر أنه عنصر قائم بذاته، غرس في النفس، وأنه غير قابل للفناء (٤٠٨ب)»[2].

● وهكذا فقد ظهرت في الفكر الفلسفي القديم نزعتان بخصوص هذه

---

(١) ارسطو: كتاب النفس (٣-٥-٦٤٣) (٢-٢-٤) (٤أ)و (٢-٤-١٥) (٤ب) سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى، قارن أيضاً: دائرة معارف الدين والأخلاق ٧٤٢/٢.

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية، ص٢٧٣-٢٧٤.

العقيدة، **الأولى أفلاطونية**: تتسم بالروحانية وترى أن «الروح» أزلية خالدة، وجـدت قبـل البدن وتحيا بعد فنائه، **والثانية أرسطية**: يرى أتباعها مع المعلم الأول، ان الـروح حادثـة تخلق مع البدن ولا يمكن أن توجد باستقلال عنه. وقد أشار الشهرستاني إلى النزعتين بقول وجيز، وذلك في أثناء عرضه لرأي أفلاطون في المسألة، فقال: «أفلاطون كان يرى أن النفـوس الإنسانية متصلة بالأبدان، اتصال تدبير وتصرف، وكانت هي موجودة قبل وجود الأبدان، وكان لها نحوٌ من آثار الوجود العقلي، وتمايز بعضها عن بعض، تمايز الصورة المجردة عن المواد بعضها عن بعض، وخالفه في ذلك تلميذه: أرسطوطاليس، ومن بعده الحكماء، وقالت: «إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان، وقد رأيت في كلام أرسطوطاليس، كما يأتي في حكايته ـ أنه ربما يميل إلى مذهب أفلاطون في كون النفوس موجودة قبل وجود الأبدان، إلا أن نقل المتأخرين ما قدمنا»[1].

أما في الإسلام: فإن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية وأهل التفسير قد انقسموا بخصوص هذه العقيدة إلى فريقين:

أ ـ فريق أهل التفسير والحديث:

وقد ذهبوا إلى القول بأن الروح ـ مع أنها مخلوقة ـ فإنها كانت تتمتع بوجود ما سابق ومنفصل عن وجودها المتصل بالبدن. والظاهر أن هذا الرأي كان مما استقر عليه رأي جمهور علماء الجيل الأول، وممن قال به من بعد، محمد بن نصر المروزي، وفخر الإسلام البزدوي وابن حزم

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٣ ص٥٨.

الظاهري الذي نسبه إلى الإجماع[1]. وهذا الرأي مبني في جملته على ظواهر آيات وأحاديث رويت عن النبي ﷺ فقد فسر الأكثرون قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم، قالوا بلى: أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾[2]، بمعنى أن الله تعالى أخذ عهدها وشهادتها، وهي مخلوقة مصورة عاقلة، قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم، وقبل أن يدخلها في الأجساد، والأجساد يومئذ تراب وماء، ثم أقرها تعالى حيث شاء، لأن الله تعالى ذكر ذلك بلغة ثم، في قوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثمّ صورناكم، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا﴾، التي توجب التعقيب والمهلة، ثم أقرها ـ عز وجل ـ حيث شاء، وهو البرزخ، الذي ترجع إليه عند الموت، لا تزال يبعث منها الجملة بعد الجملة فينفخها في الأجساد المتولدة من المني المنحدر من أصلاب الرجال وأرحام النساء، يقول ابن حزم: «وعلى هذا أجمع أهل العلم، وهو قول جميع أهل الإسلام»[3].

● وأورد الطبري في تفسيره عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قوله: «أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان ـ يعني عرفه ـ فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها، فنثرهم بين يديه كالذّر، ثم كلمهم قبلا ومقابلة لا من وراء حجاب فقال: «ألست بربكم، قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة

---

(١) انظر، ابن حزم: الفصل ٤ ص٧٠،٧١، الفخر الرازي: التفسير، ٤/٣٠٩، ابن القيم: كتاب الروح، الفصل: ١٨ ص٢٤٨، البزدوي: أصول الدين ص٢١١.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢ (ومن هنا سميت المناسبة عند الصوفية بيوم الست أو يوم: الإستنطاق ـ أو الذر ـ أو الإستشهاد).

(٣) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ٤/٧٠ـ٧١.

إنا كنا عن هذا غافلين»، وفي حديث آخر عن ابن عباس: « ليس أحد إلا وقد تكلم، فقال: ربي الله». ومن المفسرين من مال إلى تقرير الظاهر من الآيات والأحاديث مع التوقف والإمتناع عن التصوير والتمثيل، فيقول ابن المنير في تفسير الآية: « ثم القاعدة مستقرة على أن الظاهر مالم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه، فلذلك أقره الأكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالاً، أما كيفية الإخراج والمخاطبة، فالله أعلم بذلك»[1]. ويرى ابن القيم - وآخرون - أن هذه الآثار - إنْ صحّت - فإنها إنما تدل على القدر السابق، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة، وأما مخاطبتهم واستنطاقهم وإقرارهم له بالربوبية وشهادتهم على أنفسهم بالعبودية، فمن قاله من السلف، فإنما هو بناء منه على فهم الآية، والآية لم تدل على هذا، بل دلت على خلافه[2].

---

(١) الطبري: التفسير، ١٣/٢١٢.

(٢) ابن القيم: كتاب الروح، فصل: ١٨، ص٢٥٦. الذي اعتقده أن العقيدة في صورتها المصورة هذه قد سرت إلى عقول بعض المفسرين والمحدثين بتأثيرات مسلمة اليهود أمثال وهب بن منبه، وكعب الأحبار، وأُبي بن كعب وغيرهم والمعروف أن أُبي بن كعب كان من أوائل من ذهب إلى تفسير الآية بالصورة التي ذكرناها، فذكر «جمعهم له يومئذ جميعاً، ما هو كائن إلى يوم القيامة فجعلهم أرواحاً ثم صورهم واستنطقهم فتكلموا، وأخذ عليهم العهد والميثاق وأشهدهم على أنفسهم». أنظر، ابن القيم: المصدر السابق، ص٢٥٠. والرأي في جملته مطابق لما ذهب إليه علماء التلمود ممن زعموا: إن جملة أرواح الخلق خلقت دفعة واحدة في صلب آدم أيام الخلق الستة، ومن ثم فهي سابقة في وجودها على البدن، أما كتب «الأبوكريفا» فتصرح «بأن الأرواح قد خلقت قبل وجود العالم»، انظر دائرة المعارف اليهودية، مادة: الروح، ٩/٤٧٢.

ب ـ مذهب المتكلمين والفلاسفة :

خالف عامة المتكلمين من أصحاب النظر وبعض المفسرين، هذا التفسير الحرفي لظواهر الآيات والآثار، وانتهوا إلى القول: بأن النفوس حادثة مع أبدانها، وأن المراد من الآية تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم، وذلك الإخراج: أنهم كانوا نطفة فأخرجها الله تعالى من أرحام الأمهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشرًا سوياً وخلقاً كاملًا، ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه، فبالإشهاد، صاروا كأنهم قالوا: بلى، وإن لهم يكن قول باللسان ولذلك نظائر، منها قوله تعالى: ﴿فقال لها وللأرض أتياً طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ فهذا النوع من المجاز والإستعارة مشهور في الكلام، فوجب حمل الكلام عليه. وأما الأخبار المروية في إخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام وتكليمه تعالى إياهم ونطقهم، ثم إعادتهم إلى صلب أبيهم، فغير صحيحة الإسناد، وما حسن إسناده، فغير صريح في ذلك، وهكذا فعلى مذهب هؤلاء المراد بالإشهاد: أنه تعالى فطرهم على التوحيد، وقد فسر الحسن البصري ـ رضي الله عنه ـ الآية بذلك.

وإضافة إلى ما سبق، فقد احتج المتكلمون على صحة حدث النفس وأنها خلقت مع البدن، بأمور منها:

(١) إذا كانت الأرواح سابقة في وجودها على الأبدان، وجب أن نتذكر ما كنا عليه من حال ومقام الوجود الأول، ولما كان ذلك غير حاصل، علمنا أن الأرواح خلقت مع الأبدان.

(٢) أن صلب آدم لا يسع لجملة أرواح الخلق.

(٣) إن القول بوجود للروح سابق على البدن، مستقل عنه، يلزم عنه التناسخ والرجعة، لأن لهم ـ أي التناسخية ـ أن يقولوا: إذا جاز الإعادة ثمة لم ينكر التناسخ[١].

ولقد اتخذت هذه الحجج الكلامية ـ فيما بعد ـ صورة أدلة فلسفية حكاها الفارابي وابن سينا. وحكاها من بعدهما الغزالي والفخر الرازي وغيرهما. فقد صرح الفارابي بحدوث النفس وأنكر التناسخ، وفي ذلك يقول: «ولا يجوز وجود النفس قبل البدن، كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد، كما يقول التناسخيون»[٢]. كذلك نفى أن تكون النفس قائمة في عالم الأمر قبل وجود البدن، بل صرح أنها تحدث وقت حدوثه واستعداده لقبوله وأنها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعال واهب الصور[٣] أما ابن سينا فمذهبه أيضاً أن النفس لا توجد قبل البدن، فكل نفس تخلق عند حدوث البدن ومن المستحيل أن توجد الأنفس قبل أبدانها[٤]. وآية حدوثها عنده: «أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة الجسم، فلا يمكن تصور وجودها قبله، لأنها إن سبقته في الوجود، فإما أن تكون متعددة، أو واحدة لجميع الأجسام. ولا سبيل لتعددها، ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص ولا تقبل وحدتها،

---

(١) انظر: الفخر الرازي: التفسير: ٣١١/٤، الزمخشري: الكشاف: ٥١٧/١، جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل: ٢٨٩٦/٧، الشيخ المفيد: تصحيح عقائد الشيعة الإمامية، ص٣٢.

(٢) الفارابي: الثمرة المرضية، ص٦٣.

(٣) الدكتور محمود قاسم: في النفس والعقل عند الفلاسفة الأغريق والإسلام، ص٧٣ (الطبعة الثانية، ١٩٥٤).

(٤) كراددفو: ابن سينا، ص٢٢٩.

لأن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط، بل وإلى نفوسهم، فلكل فرد نفسه الخاصة، وبهذا ثبت: أن النفس حادثة»[1]. وهذه برهنة تتمشى ـ كما لاحظ الدكتور مدكور ـ مع المبادىء الأرسطية، فإن النفس وهي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها، والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها في الوجود[2].

وقد اعتمد الصوفية عموماً فكرة الوجود السابق للروح على البدن، فكان لها في فكرهم وتراثهم أثرٌ واضح، أقاموا عليها نظريتهم في قدم النور المحمدي والانسان الكامل والولاية الصوفية، ودعواهم في أن الروح حبيسة في البدن وهو لها كالقفص والمغار وهي تسعى من أجل الخلاص للتحرر من وثاقه وتصل إلى عالم الحقيقة بل منهم من انتهى بالنظرية إلى حيث انتهى الفيثاغوريون والأفلاطونيون وخلص منها إلى القول بالتناسخ، كما نرى ذلك بوضوح عند جلال الدين الرومي.

ويعتبر الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ) من أوائل الصوفية الذين قرروا النظرية وأكدوها، فيقول في إحدى رسائله:

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص٣٠٠، وقد أورد الغزالي هذه الحجة في موضعين من كتبه المضنون الصغير، ص٣٥٥، وكتاب: معارج القدس، ص١١١، الرازي: معالم أصول الدين، ص١٢١.

(٢) الدكتور إبراهيم بيومي مدكور: المصدر أعلاه، ص٢٢٩. وإلى هذا الرأي انتهى متكلمه اليهود ممن تأثروا بتعاليم المعتزلة، أمثال سعديا الفيومي وموسى بن ميمون، يقول سعديا الفيومي: «إن الذي يصح في النفس أنها مخلوقة على ما قدمت من حدث الموجودات، والفساد، أن يكون شيئاً أزلياً سوى الخالق... وإنما يخلقها ربنا مع كمال صورة الإنسان، انظر، سعديا الفيومي: كتاب الأمانات والإعتقادات، ١٩٣، وانظر أيضاً دائرة المعارف اليهودية، مادة: الروح.

«إن الله عز وجل ـ صفوة من عباده، وخلصاً من خلقه، انتخبهم للولاية، واستخلصهم للكرامة وأفردهم به له، وجعل أجسادهم ديناوية (دنيوي)، وأرواحهم نورانية، وأوهامهم روحانية، وأفهامهم عرشية، وعقولهم حجبية، جعل أوطان أرواحهم غيبية في مغيب الغيب عنده جعل لهم شرحاً في غوامض غيوب الملكوت. ليس لهم مأواً إلا إليه، ولا مستقراً إلّا عنده، أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده، ومواكب الأحدية لديه حين دعاهم فأجابوا سراعا (إشارة إلى يوم الإستنطاق) كرماً منه عليهم وفضلاً. أجاب به عنهم حين أوجدهم فَهْمَ الدعوة منه، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كنوز أخرجهم بمشيئته خلقاً، وأودعهم في صلب آدم عليه السلام»[1].

ثم فصّل متأخرة الصوفية القول في النظرية، وبنوا عليها ـ كما قلنا ـ نظرية قدم النور المحمدي والولاية الكاملة والإنسان الكامل، كما نراها لدى الحلّاج وابن عربي وابن الفارض وجلال الدين الرومي، وسواهم من فلاسفة وشعراء الصوفية، يقول الحلّاج: «أنوار النبوة من نوره ـ أي النبي ـ برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان للبل الأمم»[2]. ويقرر ابن عربي النظرية مفصلة واضحة، فيقول في رسالة شجرة الكون: «لما قبض الله آدم من قبضة تراب (كن) مسّ على ظهره حتى يميز الخبيث من الطيب

(١) رسائل الجنيد، مخطوطة رقم (١٣٧٤) الورقة (٥٨) (مكتبة شهيد علي باشا ـ تركية).
(٢) الطواسين: ص١١.

فاستخرج من ظهره من كان من أصحاب اليمين ومن كان من أصحاب الشمال. ثم اعتصر من شجرة (كن) صفوة عنصرها، ومخضها حتى بدت زبدتها، ثم صفاها وألقى عليها من نور هدايته، حتى ظهر جوهرها ثم غمسها في بحر الرحمة، ثم خلق منها نور نبينا محمد ﷺ، ثم زينه بنور الملأ الأعلى حتى أضاء وعلا، ثم جعل ذلك النور أصلاً لكل نور، فهو أولهم في السطور وآخرهم في الظهور»[1].

وربط الجيلي فكرة القدم هذه بنظرية الإنسان الكامل التي شرحها مفصلة في صورة مذهب متكامل في كتابه «الإنسان الكامل» وربطها بفكرة التجلي والظهور، تجلي أسماء الله وصفاته في الخلق، حيث يقول: «إن الله لما خلق محمداً من كماله، وجعله مظهراً لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمد، من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته، ثم خلق نفس محمد من نفسه، وليست النفس إلّا ذات الشيء. . .، ثم لما خلق الله نفس محمد على ما وصفناه، خلق نفس آدم نسخة من نفس محمد»[2].

وإنا لواجدون عند صاحب المثنوي هذه الأفكار والأنظار مجتمعة متداخلة متشابكة من قول: بالوجود السابق للروح على البدن، إلى هبوط الروح من العالم الأعلى، إلى القول «بالخلاص» عن طريق التطهر، إلى القبول بالتناسخ، وتلك في مجموعها آراء تتسق وتتوافق مع ما ذهبت إليه الفيثاغورية والأفلاطونية، وما بشرت به مدارس غلاة الشيعة في صدر الإسلام الأول.

---

(١) نقلاً عن: عبدالحفيظ فرغلي علي القرني: محي الدين بن العربي، ص١٤٠.

(٢) عبدالكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ٢/٢٩ (طبعة بولاق، ١٢٩٣).

يقول الرومي:

* لقد كنا منبسطين، وكنا جميعاً جوهراً واحداً، ولم تكن لنا في تلك الناحية رؤوس ولا أقدام.
* لقد كنا جوهراً واحد كالشمس، وكنا كالماء لا عقد فينا، ولنا الصفاء!!!
* وعندما حلّ في الصورة ذلك النور الطيب، صار متعدداً كظلال إفريز القلعة!!!
* فحطم ذلك الإفريز بالمنجنيق، حتى يزول الفرق بين أفراد ذلك الفريق[1].

---

(١) المثنوي: الأبيات، ٦٨٦ ـ ٦٩٠، ترجمة كفافي، ص ١٣٨.

الفصـــــل الخـــامـس

اشتقـــــاق لفـــظ الصـــوفـــــي

كان اشتقاق لفظ الـ «الصوفي» موضع خلاف بين العلماء قديماً وحاضراً وفي ذلك يقول القشيري: «هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقـال رجـل صوفيّ، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف وللجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الإسم ـ من حيث العربية ـ قياس ولا اشتقاق، والأظهر أنه كاللقب»[1].

وقد حمل هذا الخلاف العلماء، متقدمين ومحدثين، على تقديم فرضيات متعددة ونحن ان أهملنا المحاولات الثانوية والضعيفة، أمكن حصر الإختلاف في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

أن يكون الصوفي منسوباً إلى «صُوفة» وهو اسم رجل كان قد انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام، واسمه «الغوث بن مر»،

---

(١) القشيري: الرسالة، ص١٢٦، وانظر أيضا، الطوسي: اللمع، ص٤١، الكلاباذي: التعرف، ص٢٨، السهروردي، عوارف المعارف، ص٥٩ وما بعدها.

فانتسب الصوفية إليه، لمشابهتهم إياه في الإنقطاع إلى الله. يقول ابر الجوزي: قال أبو محمد عبدالغني بن سعيد الحافظ، قال سألت وليد بن القاسم؛ إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم «صوفة»، انقطعوا إلى الله عز وجل، وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية، قال عبدالغني: فهؤلاء المعروفون بصوفة، ولد الغوث بن مر». ثم يستطر موضحاً علة تسميته بـ «صوفة» فيقول: جاءت «صوفة» من «الصوف» الذي عُلّق برأس الغوث بوصفه ضحية، لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فنذرت: لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقيل له (صوفة) ولولده من بعده»[1]. ويقول الطبري عن «بني صوفة» أنهم: «جماعة من العرب يتزهدون ويتقللون من الدنيا وكانوا قوماً يعتقد الناس ولايتهم، فلم يكن الحجاج يرمون الجمار، إلا بحضور رجل منهم ليتقبل الله منهم»[2]. وقد أهمل المعاصرون هذا الفرض، إلا أن الدكتور زكي مبارك يعلق عليه قائلا: «وهذا الكلام المهم في موضوعه، لم يخترعه ابن الجوزي. فقد كان معروفاً ـ أي قبله ـ وأشار إليه الزمخشري في «أساس البلاغة»، والفيروزآبادي في «القاموس المحيط». وهو وإن لم يصوب هذا الفرض إلا أنه يدعه قائماً فيقول: «ليس ما يمنع أن يكون التصوف عرف في الجاهلية باسمه ورسمه، ثم كانت له رجعة في الإسلام، كذلك مصير كثير من الآراء الأدبية والدينية والإجتماعية»[3].

---

(١) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص١٥٦، ١٦١، وانظر: «حلية الأولياء، ١/١٧.

(٢) الطبري: التاريخ، ١/١٠٩٥ـ١٠٩٦ (طبعة أوروبا).

(٣) الدكتور زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب أو الأخلاق، ص٥٢ وما بعدها، وانظر: الزمخشري: أساس البلاغة، ٢/٢٢، الفيروزآبادي: القاموس، ٣/١٦٤.

وقد أيد الدكتور كامل الشيبي هذا الربط بين «الصوفية» وبين «صوفة» ورأى أن هذا هو الوجه الصحيح في المسألة، وإنما لم يذكره رجال الصوفية، من أمثال: السراج، والكلاباذي، والقشيري، والسهروردي، خشية أن يربط الناس مشربهم وسلوكهم بأصل جاهلي[1].

والحق، فإن هذا الربط ضعيف في نظرنا ولا يحتمل، وذلك لجملة أسباب منها:

أ ـ إن العربي في جاهليته كان قليل الإكتراث بالدين، ضعيف الإستجابة للمنبهات الروحية، وذلك أمر فرضته طبيعة الحياة الصحراوية القاسية، التي لا تعين على نمو وازع ديني قوي عند أبنائها. يقول نيكلسون في هذا الصدد: «كان عرب الجاهلية على حظ قليل من التفكير الديني، وكان تفكيرهم في هذه الناحية مضطرباً غامضا. وقد شغلهم انهماكهم في متع الحياة ومتاعها عن التفكير في حياة أخروية، ولم يخطر ببالهم أن يعدّوا أنفسهم لحياة روحية وراء حدود القبر»[2]. والدليل على ما نقول: خلو الشعر الجاهلي ـ تقريباً ـ من النزعة الدينية الواعية؛ كما إنا لم نسمع عن حرب بين العرب في جاهليتهم ـ مع كثرة تلك الوقائع والأيام ـ بسبب ديني يتصل باختلاف في العقيدة وما يتصل بها.

---

(١) الدكتور كامل مصطفى الشيبي: رأي في إشقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، بغداد، ١٩٦٢.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٤٦. وقد أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة وكثيرة إلى هذه النزعة عند عرب الجاهلية عامة وبين مواقف العديد منهم في إنكار البعث والنشور، مما يدل دلالة واضحة على ضعف الإعتقاد بحياة روحية أخروية تالية لهذه الحياة الدنيا، أنظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص١٥٥.

ب ـ إن ثمة شواهد قوية من الشعر الجاهلي والتاريخ الجاهلي، تدل على أن الوثنية العربية، قبيل الإسلام، كانت وثنية متفسخة متهرمة، لم تتمكن من الإستيلاء على مشاعر العربي ووجدانه وفكره وعواطفه، وليس أدل على ذلك من قول الحنفاء بعضهم لبعض: «تعلموا والله لسنا على شيء، ماحجر نطيف به، ولا ينفع ولا يضر، ولا يبصر، والله لقد أخطأنا دين إبراهيم»، كذلك ما كان من استهانة الشاعر امرىء القيس بالأصنام ورفضه احترامها والإستخفاف بها وتحقيرها، وسبها وشتمها، فيقول في «ذا الخلصة»:

لوكنت ياذا الخلص الموتسورا مثلي وكان شيخك المقتولا
لم تنه عن قتل العداة زورا

يقول ابن الكلبي: « كان الرجل إذا سافر فنزل منزلا أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتخذه رباً وجعل ثلاث أسافي لقدره، وإذا ارتحل تركه فإذا نزل منزلاً آخر فعل مثل ذلك»[1]. ويقول أبو عثمان النهدي: «كنّا في الجاهلية نعبد حجراً ونحمله معنا فإذا رأينا أحسن منه ألقيناه وعبدنا الثاني، وإذا سقط الحجر عن البعير قلنا: «سقط إلهكم فالتمسوا حجراً»[2].

وإذا كان الأمر كذلك فإنه: «لا عبرة بالأخبار الضعيفة التي يراد الدلالة بها على أن الكلمة كان لها وجود في عصر النبي ﷺ أو قبل الإسلام فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الذين اعتبروا أنفسهم الورثة

(١) كتاب الأصنام: ص٣٣.
(٢) ابن الأثير: أسد الغابة، ٣/٣٢٥.

الروحيين للنبي لم يترددوا في اصطناع الأدلة التي تؤيد دعواهم»[1] والتي أرادوا بها ـ كما أسلفنا سابقاً ـ ربط تجاربهم الروحية بالسنة النبوية أو بحياة العرب الروحية قبل الإسلام.

الوجه الثاني:

أما الفرض الثاني فيمثل رأي من يعتقد أن الصوفي منسوب إلى «سوفيا» اليونانية. وقد ذهب إليه من القدماء: أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٠هـ)، وقال به من المستشرقين «جوزيف فون هامر»، ومن العرب المعاصرين: جورجي زيدان، ومحمد لطفي جمعة.

يقول البيروني: «إن من اليونانيين من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط، لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وإن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره، فوجوده كالخيال، غير حق. والحق هو الواحد الأول، فقط. وهذا رأي «السوفية»، وهم «الحكماء». فإن «سوف» في اليونانية: الحكمة، وبها سمي الفيلسوف، فيلاسوفيا: أي محبّ الحكمة. فلما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم. ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل إلى الصفّة، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ ثم صحف بعد ذلك فصيّر من صوف «التيوس» وعدل أبو الفتح البستي عن ذلك أحسن عدول في قوله:

تنازع الناس في «الصوفي» واختلفوا ... قدماً وظنوه مشتقاً من «الصوف»
ولست أنحل هذا الإسم غير فتى ... صافي فصوفي حتى لقب الصوفي[2]

---

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٦٨.

(٢) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص٢٤-٢٥، طبعة حيدر آباد ـ الدكن ١٩٥٨

وقد ذهب إلى هذا الرأي المستشرق الألماني جوزيف فون هامر، فيقول: «الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم «الحكماء العراة ـ الجيمنوسوفيست»، وإن الكلمتين العربيتين «صوفي» و «صافي» مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتقت منه الكلمتان اليونانيتان: «سوفوس» و «سافيس»[1]، وأيّده فيما ذهب إليه من العرب جرجي زيدان ومحمد لطفي جمعة.

يقول جرجي زيدان: «عندنا أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي سوفيا، ومعناها: الحكمة فيكون الصوفية لقب، قد لقبوا به نسبة إلى الحكمة، لأنهم كانوا يبحثون فيما يقولونه ويكتبونه بحثاً فلسفياً. ويؤيد ذلك أنهم لم يظهروا بعلمهم هذا، ولا عرفوا بهذه الصفة، إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية، ودخول لفظ «الفلسفة» فيها»[2]. أما لطفي جمعة فيزعم: «أن نسبة الصوفي إلى الصوف ـ على الرأي الشائع ـ يبعد الصوفية عن الحكمة الإلهية، وينسبها إلى الظاهر والشكل ويجرد هذه الفرقة المنتمية إلى الإسلام من صفة الحكمة والفضيلة»[3]. وهذا الرأي هو الآخر ضعيف ومتهافت، وقد نقضه جمهور الباحثين وذلك لأسباب منها: « إن كلمة «سوفوس» ـ كما أبان فولدكه ـ غير معروفة في اللغة الآرامية، فمن غير المحتمل أن توجد في العربية. أما الذي يوجد في اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا: «سوفسطيس» و «فيلوسوفوس». وقد كان الحرف

---

(١) فون هامر: تاريخ البلاغة عند الفرس (فيينا)، ص٣٣٦، نقلاً عن نيكلسون: دائرة معارف الدين والأخلاق، مادة: «الصوفية».

(٢) الدكتور محمد غلاب: التصوف المقارن، ص٢٦.

(٣) محمد لطفي جمعة: مجلة المعرفة، عدد ديسمبر ١٩٣١، القاهرة.

(س) اليوناني يُمَثّـلُ في اللغـة العـربية دائماً بحرف (س) في جميع الكلمات التي عرّبت، لا بحرف (ص). فلو كانت كلمة صوفي مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء الصاد في أولها خروجاً على القياس على أقل تقدير»[1].

ومنهـا: أن العرب كانوا مولعين ـ كما يقول الدكتور زكي مبارك: «بحفظ ما يدخـل لغتهم من الألفـاظ الأجنبية ولـو كان «التصوف» من «سوفيا» اليونانية لنصوا عليه في كثير من المؤلفات، فلم يبق إلا أن يكون ورودهـا في كلام البيروني ضربـاً من الأغراب، استهوى المفتونين في عصرنا بتراث الأجانب مما حملهم على رد كل كلمة عربية إلى أجنبي، حين يرون لها مشابهة في لغة أجنبية»[2].

والحق فإن كلمة «سوفيا» اليونانية التي تدل على الحكمة، قصد بها اليونان ذلك المنهج الذي قوامه البحث النظري المجرد في الوجود للوقوف على حقائقه وماهيته، مما لا يتصل بالسلوك العملي إلا قليلا، ومع ظهور نزعات صوفية عند بعض فلاسفة اليونان، فإن قوام فلسفتهم الروحية كان الدعوة إلى «التطهر» الذي سبيله النظر العقلي والتأمل الفلسفي. أمـا التصوف الإسلامي، فهو بادىء ذي بدء، طريقة في السلوك لها قواعدها ورسومها ذات الطابع العملي. هذا إلى أن المصادر العربية أجمعت على أن كلمة فلسفة وفيلسوف، دخيلة في العربية، ولم تنص على أن كلمة صوفي، وتصـوف، دخيلة هي الأخرى. يقول الفارابي: «اسـم الفلسفة

---

(١) مجلة المستشرقين الألمان: المجلد ٤٨، ١٨٩١، ص٤٥ (نقلاً عن دائرة معارف الدين والأخلاق، مادة: الصوفية (نيكلسون).

(٢) الدكتور زكي مبارك، المصدر السابق، ص٦٦.

يوناني وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم: فيلاسوفيا: ومعناه إيثار الحكمة»[1].

الوجه الثالث:

أما الفرض الثالث فهو الذي يرى أصحابه أن الصوفي نسبة إلى لبس الصوف، وهذا الرأي مما انعقد عليه إجماع آراء المختصين في الدراسات الصوفية، أمثال: فون كريمر، ونولدكه، وكولدزيهر، ونيكلسون، وماسينيون، وآربري، وأشار إليه وصححه من القدماء: السرّاج، والكلاباذي، والسهروردي، وابن الجوزي، وابن تيمية، وابن خلدون، وآخرون.

يقول السرّاج: «الصوفية عندي والله أعلم ـ نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء والصديقين وشعار المساكين المتنسكين»[2]. ويرى الكلاباذي: «أن من جعل مأخذه من الصوف، استقام (له) اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة. وصوفي على زنة عوفي: أن عافاه الله فعوفي»[3]. ويقول السهروردي: «وهذا الإختيار (أي نسبة الصوفي إلى الصوف) يلائم ويناسب من حيث الإشتقاق لأنه يقال: تصوّف. إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فنسبوا إلى ظاهر اللبسة، وكان ذلك أبين في الإشارة وأدعى إلى حصر وصفهم، لأن لبس الصوف

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٦٠٤ (تحقيق الدكتور نزار رضا، بيروت ١٩٦٩).

(٢) اللمع، ص٤١.

(٣) التعرف، ص٣٤.

كان غالباً على المتقدمين من سلفهم»[1]. ويقول ابن خلدون في المقدمة: «والأظهر إذ قيل بالإشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[2].

والغالب فيمن ذهب إلى هذا الفرض، أنه نظر إلى اللفظ على اعتبار أنه لقب وضع للدلالة على هذه الطائفة، وإلا: «لا يشهد للإسم في العربية: قياس ولا اشتقاق» ثم تصرف الناس في ذلك اللقب بالإشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة: تصوف، والجماعة متصوفة وصوفية[3].

ويعتبر ثيودور نولدكه أول المستشرقين الذين جهدوا من أجل تثبيت هذا الفرض وتقريره والتأكيد عليه، فقد أبان في مقال له نشر سنة ١٨٩٤ أن الكلمة مشتقة من الصوف، وأنها كانت في الأصل موضوعة لزهاد المسلمين، الذين تشبهوا برهبان النصارى في ارتدائهم لغليظ الصوف، دليل ندمهم على ماأسلفوا وعلى إطراحهم متع الحياة، وكأسلوب أرادوا به معارضة روح العصر التي طغت عليها أسباب الترف والإسراف المادي، خاصة في العصر الأموي[4].

---

(١) العوارف، ص٥٩، وانظر اليافعي: نشر المحاسن الغالية، ٢/٣٤٤ (بهامش جامع كرامات الأولياء).

(٢) المقدمة، ص٣٩ «وهو في شفاء السائل»، ص١٥-١٦، يخالف ما ذكره في المقدمة، فيقول: «فقيل من لبس الصوف، والقوم لم يختصوا فيه بلباس دون لباس وانما فعل ذلك بعض من تشبه بهم وتخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللا وزهداً: انه شعار لهم، فأعجب بهذا الظن حتى حمله على الإشتقاق منه».

(٣) القشيري: الرسالة، ص١٢٦.

(٤) Nöleke, Th: ZDMG, VIII (1891) 45 F.

وقد أيّد نولدكه جمهور المستشرقين والباحثين من العرب المعاصرين ولهذا الفرض شواهد كثيرة في اللغة والأدب والتاريخ والمآثر الصوفية. فقد حدّث اليافعي: «أن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية، لكونه أقرب إلى التواضع والزهد»[1]. وقد ورد في الخبر أيضاً أن الرسول ﷺ: «كان يركب الحمار ويلبس الصوف»[2]. وروي عن الحسن البصري قوله: «أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف»[3]. وسئل أبو علي الروزباري، فقيل له: «من الصوفي؟ فقال من لبس الصوف على الصفا»[4]. وروى ابن سعد في طبقاته عن أبي موسى الأشعري أنه قال لابنه: « يابنيّ لو رأيتنا ونحن مع نبيّنا ﷺ إذا أصابتنا السماء، وجدت منا ريح الضأن من لباسنا الصوف»[5]. وروى ابن قتيبة وابن سعد: «أن الصوف كان لباس الفقراء والتائبين والمذنبين»[6].

= وانظر، كولدزيهر: المصدر السابق، ص١٥٣ حيث يقول: «وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون وعبادهم نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن».

وانظر: نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٦٧، وكذا: مقالته عن «الصوفية» دائرة معارف الدين والأخلاق؛ ج١٢ ص١٠.

(١) اليافعي: مرآة الجنان.

(٢) التعرف: ٣١، إحياء علوم الدين، ١ / ٣٢٠ (مرثية عمر رضي الله عنه)، السهروردي، العوارف، ص٥٩.

(٣) التعرف: ، ص٣١، العوارف، ص٥٩.

(٤) التعرف، ص٣٤.

(٥) في التصوف الإسلامي، ص٣٠.

(٦) ابن قتيبة: عيون الأخبار، ص٣١٧، ابن سعد: الطبقات ج٨ ص٣٤٨، العوارف، ص٦٠-٦١.

والذي نراه أن لبس الزهاد للصوف لم يكن منهم تقليداً للرهبان، بل كان بمثابة إشارة إلى نزعتهم الروحية المنهجية: يعني أنهم يرمزون به إلى الفناء ونذر النفس الإنسانية قرباناً في سبيل رضى الله تعالى وحبه، ولم يخف الصوفية هذا المعنى وإنما صرحوا به في مناسبات كثيرة من ذلك قول حاتم الأصم (ت ٢٣٧هـ): «من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت: موتاً أبيضاً وهو الجوع، وموتاً أسوداً وهو احتمال الأذى من الخلق، وموتاً أحمراً وهو العمل الخالص من الشوب في مخالفة الهوى وموتاً أخضراً وهو طرح الرقاع بعضها على بعض»[(١)].

وإلى جانب هذه الفرضيات المشهورة، فقد أحصت المصادر الإسلامية وجوهاً أخرى من الإشتقاق، فهناك من ذهب إلى أن التصوف: مشتق من الصفاء: صفاء الأسرار ونقاء الآثار وصفاء القلب واستشهدوا على هذا الوجه بأقوال أكابر الصوفية، قال بشر الحافي (ت ٢٢٧): «الصوفي من صفا قلبه لله»، وقال أبو سعيد الخرّاز (ت ٢٦٨هـ): «الصوفي من صفّى ربه قلبه، فامتلأ قلبه نوراً». وقال الجنيد (ت ٢٩٧هـ): التصوف أن يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفيَ من كل ماسوى الله، فهو الصوفي». ومع أننا ـ كما لاحظ نيكلسون ـ: «نجد في مقابل كل تعريف ينسب الصوفية إلى لبس الصوف اثني عشر تعريفاً يشير إلى اشتقاق كلمة الصوفي من الصفا»[(٢)]. فإن القشيري قد استبعد هذا

---

(١) القشيري: الرسالة، ص١٦، وانظر، نيكسلون: المصدر السابق، ص٢١، والدكتور كامل الشيبي: رأي في اشتقاق كلمة صوفي (مجلة كلية الآداب بغداد، ١٩٦٢).

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٢٨ وما بعدها.

الـوجـه من الإشتقـاق باعتبار أنه بعيد في مقتضى اللغة إذ النسبة إلى الصفاء: صفي[1]. وقيل: هو نسبة إلى الصُفّة، أريد بذلك القول بأن أصل هذه الطريقة مأخوذ عن «أهل «الصُفّة». وهذا الإشتقاق هو الآخر يأباه القياس اللغوي لأنّه لو كان كذلك لقيل: صُفِيٌّ، هذا إلى أن ابن خلدون يذكر: «أن أهل الصفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله ﷺ بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة، وإنما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقر فإن المهاجرين من قريش نزلوا على أنظارهم من الأوس والخزرج، وآخى الرسول ﷺ بينهم، وبقي الغـرباء فآواهم إلى نفسه وأسكنهم مسجده وأمر بمواساتهم وكان يتفقدهم ويحملهم معه إلى الدعوات»[2].

---

(١) التعـرف: ص٢٨، القشيري: الرسـالـة، ١٢٦، ابن تيمية: الفـرقـان بين أولياء الـرحمن وأولياء الشيطان، ص٢٩.

(٢) الصفة: موقع مضلل، في شمال مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة، أما أهل الصفة فكانوا نيفـا وثـلاثمائة لا يرجعون إلى ضرع ولا إلى زرع ولا إلى تجارة، وكان أكلهم في المسجد النبوي ونومهم في المسجد، وكان رسول الله ﷺ يؤانسهم ويأكل معهم ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم، ورغبة في تبرير هذا الربط بين التصوف وأهل الصفة، فقد خلع مؤرخة الصوفية على أهل الصفة من الخصائص والمميزات ما يقربهم في خصائصهم الحياتية من سلوك الصوفية وأحوالهم، فيروي المكي: «أن أحدهم كان يباشر التراب بجلده، ويطرح ثوبه فوقه ويقول: منها خلقناكم وفيها نعيدكم، كأنهم كرهوا الترفع عنها والوقاية منها، يجدون ذلك أرق لقلوبهم وأبلغ لتواضعهم، ويروي السهـروردي «أنهم كانوا يخرون من الجوع حتى يحسبهم الأعراب مجانين». وكان لباسهم الصوف، حتى أن بعضهم كان يعرق في ثَوبه، فيوجد منه رائحة الضأن إذا أصابه الغيث، قال أبو هريرة: لقد رأيت سبعين من أهل الصفة يصلون في ثوب واحد، منهم من لا يبلغ ركبتيه فإذا ركع أحدهم قبض بيديه مخافة أن تبدو عورته، ومن مشاهير =

= أهل الصُّفة: أبو هريرة وأبو ذر وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي، وأمثالهم، أنظر: اللمع، ص١١٣، قوت القلوب ١/٥٢، عوارف المعارف، ص٥٩-٦٢، تلبيس إبليس، ص١٥٧.

الفصـــل الســـادس

تعـريـــف التصـــوف

حاول الأستـاذ نيكلسـون أن يجمـع ما يربـو على مائـة تعـريف للتصوف، ورجا مـن ذلك أن تدلّه التعاريف ـ بعد ترتيبها الزمني ـ على تطورات التصوف الإسلامي فلم يأت عمله بنتيجة قيمة، وقد أحس هو نفسه بعقم الإتجاه الذي اتجهه[1]. فعاد وصرّح فيما بعد: «بأن التعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية، فإن أهميتها الرئيسية في أنها تعرض الصوفية على أنـه غير ممكن تحـديدهـا. وقد قصّ[2] جلال الدين الرومي في كتابه «المثنوي» قصة فيل عرضه بعض الهندوسيين في حجرة مظلمة، فتجمع الناس ليخبروه، ولكن ظلام المكان منعهم أن يبصروه، فلمسوه بأيديهم ليعلموا على أي مثال هو، فلمس بعضهم خرطومه: فقال إنه يشبه أنبوب

---

(١) انظر: مقدمة الأستاذ تاويت الطنجي لكتاب ابن خلدون: شفاء السائل.

(٢) أورد التوحيد هذه القصة في المقابسات [المقابسة: ٦٤] فقال: «ان الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا اخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى قبيل، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه؛ فجسها بيده ومثلها في نفسه. فأخبر الذي مسّ الرجل... الخ].

الماء، وبعضهم أذنه، فقال: لابد أن عيونه كمروحة كبيرة، ولمس بعضهم رجله فحسب أنه كالبسارية، ولمس بعضهم ظهره فأعلن أن الحيوان لابد أن يشبه العرش العظيم. وكذلك حال الذين يعرضون للتصوف بالتعريف لا يستطيعون إلّا أن يحاولوا التعبير عما أحسته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكن لكل فرد»[1].

وقد عبّر الصوفية عن هذه الصعوبة في وضع حد لما يشعرون به في مواجيدهم ومشاهداتهم وأبانوا بأن التجربة الصوفية ـ باعتبارها ثمرة معرفة دفعية مباشرة بغير وسائط من مقدمات وقضايا وبراهين أو تجريب فهو إدراك ذاتي لايمكن تعميمه مما لا يمكن الإطلاع عليها أي نقلها لإنسان آخر، وهكذا في حين أمكن «تعريف علوم الفقهاء وحدّها بالعبارة، لأنها علوم ورسوم تنال بالتعلّم والإكتساب، فإن علم التصوف ليس مما يمكن حدّه لأنه: إشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء الذي لا ينتهي مدده»[2]. يقول الكلاباذي: «مشاهدات القلوب ومكاشفات

---

(١) الصوفية في الإسلام، ص٢٩ وكتابه الآخر: في التصوف الإسلامي: المقالة الرابعة، ص٩٧ حيث يقول: ان صوفية الإسلام ـ وشأنهم في ذلك شأن الصوفية جميعاً ـ يدركون أن الغاية التي يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ. فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره». وقد جعل وليم جيمس هذا الإستعصاء على الوصف، العلامة الأولى على صدق التجربة الروحية، انظر كتابه:

«The Varieties of Religious Experience» P. 380-381.

(٢) عوارف المعارف، ص٥٤.

الأســرار لا يمكن العبــارة عنهــا على التحقيق بل تعلم بالمنــازلات والـمــواجيد، ولا يعــرفهــا إلا من نازل تلك الأحــوال، وحــلّ تلك المقامات»[1]. ويقول الغزالي واصفاً تجربته الروحية: «فابتدأت بتحصيل علمهم (أي العلم الصوفي) من كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي... حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن تحصيله عن طريقته بالتعلم بالسماع، وظهر لي أن أخص خصائصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات»[2]. أو كما عبر عنها في الإحياء بقوله: «التصوف أمر باطن لا يطلع عليه»، وهو ما عبر عنه الصوفية بقولهم أيضاً: «من عرف ربه كلّ لسانه»[3]. يقول محمد اقبال: « وبما أن المعرفة الصوفية، معرفة مباشرة فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أي نقلها لإنسان آخر وذلك لأنّ الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني لا يمكن

---

(١) التعرف، ص١٠٥.

(٢) المنقذ من الضلال، ص٦٠، [الإحياء ١/٧١: «وأما الكتب والتعليم فلا تفي بذلك، بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعدّ انما تتفتح بالمجاهدة والمراقبة ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة والجلوس مع الله عز وجل في الخلوة مع حضور القلب بصافي الفكرة والإنقطاع إلى الله تعالى عما سواه فذلك مفتاح الالهام ومنبع الكشف].

(٣) قارن: Trimingham ص١٣٨-١٣٩، الغزالي: الأحياء ج٣ ص٢٥، (باب بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف)، قال بعض الحكماء العلماء: يد الله على أفواه الحكماء، لا ينطقون إلا بما هيأ الله لهم من الحق.

الإطلاع عليها، أي نقلها لغيره»[1].

أما العلامة ابن خلدون، فقد تعرض للتجربة الصوفية، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف، وصرح بأن محاولة الكثيرين للتعبير عن التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه، لم يفسر قولاً من أقوالهم بذلك، وهو يرجع هذه الصعوبة إلى عاملين:

الأول: إن هذه التعريفات لم يقصد الصوفية بها تعريف التصوف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة، في لحظة معينة محدودة، فهي تعبير عن مواجدهم وأحوالهم ومقاماتهم، التي يتدرجون فيها: «فكل واحد منهم عبّر عما وجد، وينطق بحسب مقامه»[2]. ولا أثر للسنين في هذا الإختلاف، وإنما الأثر كله صادر عن المقام أو الحال الذي يتصف به الصوفي حين يتحدث عن التصوف وما أكثر ما تتفق كلمـــات الصوفية ـ الذين تباعدت أزمانهم ـ إذا جمعوا السلوك في حال واحد، أو مقام واحد، فوجدوا مواجد متحدة أو متشابهة بحكم المقام، أو الحال، ثم ما أكثر ما يختلفون في تحديد المعنى الواحد ـ حين تختلف مقاماتهم وأحوالهم، وزمن المختلفين واحد فمنهم من عبّر بأحوال البداية ومنهم من عبّر بأحوال النهاية[3]، ومن أجل هذا أيضا تنوّعت أقوال المشايخ في ماهية التصوف: «لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال وفي أوقات دون أوقات»[4]. يقول ابن عربي: « علم الأحوال

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص٢٨ (الترجمة العربية).

(٢) ابن خلدون: شفاء السائل، ص٨٨.

(٣) المصدر السابق، ص٤٨.

(٤) السهروردي: عوارف المعارف، ص٥٤.

لا سبيل إليها إلّا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها ولا يقيم على معرفتها دليلاً البتة، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلّا بأن يتصف بها ويذوقها»[1].

الثاني: أما العامل الثاني، فهو ذلك التطور السريع الذي اتسع فشمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية، واشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام، ونتيجة لما كان يدخل من هذه الثقافات على المجتمع الإسلامي من معانٍ وأفكارٍ كانت تطور كل شيء في الحياة الإسلامية يوماً بعد يوم، فتبتعد به قليلاً أو كثيراً عن معناه الأصلي البسيط الذي عرف به في أيام الإسلام الأولى، وقد تعرضت كلمة التصوف لهذا التطور فكان تتسع فتكتسب ـ بمرور الزمن ـ معاني جديدة تبعدها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرف بها يوم وجدت «والذي نلحظه عادة في التطور الذي نتج عن عوامل خارجية متزايدة أن يكون تدريجياً وتاريخياً. هو تدريجي، لأنه ينمو كلما نمت هذه المؤثرات التي تكيف الحياة وتسيرها، وهو تاريخي لأن نمو هذه المؤثرات مرتبط بمرور الزمن»[2]. وهكذا رأى ابن خلدون أن المعاني الجديدة التي طرأت على كلمة التصوف كلما امتدت بها الحياة كانت ذات أثر بعيد في تعدد تعاريف التصوف، كما أن هذه الكلمة وقد تعددت معانيها واتسعت لم يعد «ينطبق عليها حدّ واحد»[3].

---

(١) الفتوحات، ١/٣١.

(٢) مقدمة الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي لكتاب: شفاء السائل، ص٨٨.

(٣) شفاء السائل، ص٤٥ (نشرة الأب اغناطيوس اليسوعي).

ومع هذه الصعوبة في عرض تعريف علمي واحد وشامل للتصوف يستوعب كل صوره، فمن المفيد أن نتعرض لجملة منها، قصد الوصول إلى التعريف المختار الذي يقرب معانيه ويوضح مبناه ويحدد غايته.

أ ـ هناك ثمة اتجاه بين كثير من الصوفية يحاول تعريف التصوف من الجانب الأخلاقي خاصة بعد القرن الثالث للهجرة حيث عنوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم. يقول ابن القيم: «واجتمعت كلمة الناطقين بهذا العلم على أن التصوف هو الخلق»[1].

وهذا الإتجاه شائع عند الصوفية، وفي ذلك يقول أبو حفص الحداد (ت ٢٦٥هـ): «التصوف تمام الأدب». ويقول أبو الحسين النوري (ت ٢٦٥هـ): «ليس التصوف رسماً ولا علماً، ولكنه خلق» ثم يعلل ذلك بقوله: «لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة، ولو كان علماً لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله، ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم». ويقول أبو بكر الكتاني (ت ٢٣٣هـ): «التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في التصوف». ولما سئل أبو محمد الجزيري (ت ٣٣١هـ) عن التصوف: قال: «هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دنيء»[2].

مع شيوع التعريف الأخلاقي للتصوف، فإنه مع ذلك لا يعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً، والدليل على ذلك أن هؤلاء الذين ذكروا هذه

---

(١) مدارج السالكين، ص٩٧.

(٢) انظر في هذه التعاريف وفي غيرها، اللمع، ص٤٤، التعرف، ص١٠٨، الرسالة القشيرية: ص١٢٦، وعوارف المعارف، ص٥٤.

التعاريف الأخلاقية ذكروا هم أنفسهم ـ تعاريف أخرى، وذلك أمر يدل على الأقل دلالة لا لبس فيها أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإنا نلاحظ أشخاصاً اشتهروا بالسمو الخلقي واتصفوا بأرفع الصفات الأخلاقية واتخذوا الفضيلة مذهباً وشعاراً، أنّا نجدهم أشخاصاً مثاليين في المحيط الأخلاقي ولكن ليس معنى ذلك أنهم لا محالة صوفية[1].

ب ـ وهناك من اتجه في تعريفه إلى التسوية بين الصوفي والزاهد في المفهوم وحينما يسمع كثير من الناس كلمة «الصوفي» يفهم منها معنى الزاهد، وليس من شك في أن الصوفي: لا يتعلق قلبه بالدنيا وهو شديد الرغبة عنها وعن ترفها وملذاتها بيد أن الزهد في الدنيا شيء والتصوف شيء آخر، فلا يلزم من كون الصوفي زاهداً أن يكون التصوف هو الزهد. يقول السهروردي: «التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد. فالتصوف إسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون الرجل بدونها صوفياً وإن كان زاهداً وفقيرًا»[2] ثم إن المصادر الإسلامية ميزت بجلاء ووضوح بين المذهبين فيقول ابن الجوزي: «إن التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما، إن الزهد لم يذمّه أحد، وقد ذمّوا التصوف»[3]. أما ابن

---

(١) انظر: الدكتور عبدالحليم محمود: أبحاث في التصوف، مع كتاب: المنقذ من الضلال، ص١٢٦ وما بعدها.

(٢) عوارف المعارف، ص٥٤، وانظر، اليافعي: نشر المحاسن الغالية، ٢/٣٥١.

(٣) تلبيس إبليس، ص١٥٩، ويقول في مكان آخر (صفة الصفوة، ١/٤) «التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر على الزهد، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه».

خلدون فيرى أن الزهد إسلامي في مبانيه وأصوله، أما التصوف (الفلسفي) فتيار ضخم زخر بالآراء والمعتقدات الأجنبية التي لا تمت بصلة إلى الإسلام[1]، وإلى شبيه من هذا الرأي انتهى كولدتسيهر ونيكلسون في مباحثهما عن أصول التصوف الإسلامي ومصادره. فقد أرجع نيكلسون الزهد إلى عوامل قوية داخل الإسلام نفسه، وإلى انتشار الشعور باعتزال العالم والهرب من الدنيا وضجيجها وويلاتها في القرن الأول، أما التصوف فيرجع نشأته إلى عوامل خارجة عن الإسلام، عملت ابتداء من القرن الثالث الهجري[2].

جـ - وابن خلدون، وهو ينظر إلى مدلول التصوف من وجهة النظر السنية الملتزمة يعرفه بقوله: «هو حسن رعاية الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده مقدماً الإهتمام بأعمال القلوب، مراقباً خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة، فهذا الرسم (التعريف) هو الذي يميز هذه الطريقة، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة»[3] وهو إذ ينبه إلى ما في لفظة «الظاهر» و «الباطن» من دلالات متباينة يتوجه إلى تحديدها تحديداً دقيقاً، من أجل أن يزيل عنهما ما علق بهما من غموض وتلبيس وإبهام على أيدي غالية الشيعة والصوفية وسائر فرق الباطنية، فيقول: «وهذا هو معنى ما يقوله بعض الأكابر من أن للشريعة ظاهراً وباطناً، بمعنى أن لها حكماً

---

(١) فتوى ابن خلدون في التصوف، بذيل كتابه: شفاء السائل.

(٢) في التصوف الإسلامي، ص٤٥-٤٨ وكذا، ص١١٣. وانظر كولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، فصل التصوف، ص١٥١.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل، ص١٤-١٨.

على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم، لا مايموه به بعض الباطنية، ويزخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقضي أن الشارع أظهر حكماً وأبطن آخر، تعالى الله عما يقولون»[1].

د ـ ومن الباحثين من خلط بين «الصوفي» و«العابد» فإذا سمعوا شخصاً كثير العبادة قالوا عنه: إنه صوفي. ولا ريب أن الصوفي كثير العبادة، ولكن قد نجد أشخاصاً كثيرين يقيمون الصلوات المفروضة ويكثرون من النوافل ويداومون على العبادة ولا يكون معنى ذلك أنهم من الصوفية، ولخلط الناس بين الزاهد والعابد والصوفي، حاول ابن سينا أن يفرق بينهم وبين أهداف كل منهم، فيقول في «الإشارات»: «إن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم «العارف»[2] والعارف عند ابن سينا هو الصوفي[3]. وشبيه بهذا قول أبي العباس أحمد بن أحمد بن زروق الذي يقول: «من غلب عليه طلب العبادة كان عابداً، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهداً، ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفاً»[4].

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل، ص١٤-١٨.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ١٩٨-٢٠٦ وقارنه بـ: مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ص٤٦.

(٣) الدكتور عبدالحليم محمود، المصدر السابق، ص١٢٦.

(٤) قواعد التصوف، ص٦٨ (تحقيق: محمد زهري النجار، القاهرة، ١٩٦٨).

وهكذا صار التصوف ـ بهذا الإعتبار ـ مذهباً في الوجود، ومنهجاً في المعرفة، وصار النظر إليه من جهة تحديده ـ إن أمكن ـ من خلال مناهج المعرفة عند الصوفية ومذاهبهم في الوجود، وهو ما نجده في أقوال بعضهم ممن نقلوا التصوف من مضمون: العبادة والزهد إلى أنظار فلسفية ومذاهب في: طبيعة الوجود، وأسباب المعرفة ومنابعها وطرائق تحصيلها.

قال معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ): «التصوف هو الأخذ بالحقائق».

وقال أبو يعقوب المزايلي: «التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية» وقال أبو الحسن السيرواني: «الصوفي يكون مع الواردات لا مع الأوراد» وقال الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ): «التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به»، وقال أبو بكر الكتّاني (ت ٣٢٢هـ): «التصوف: صفاء ومشاهدة»[(١)]، والحق فإن هذه العبارة الأخيرة على مافيها من إيجاز تقدم لنا ـ كما يقول الدكتور عبدالحليم محمود[(٢)] ـ تعريفاً شاملاً متكاملاً للتصوف، باعتباره مذهباً في المعرفة له وسيلته وينتهي إلى غاية، أما الوسيلة فهي الصفاء، وأما الغاية فهي المشاهدة. وفيما يلي عرض للوسيلة: «باعتبارها تؤدي إلى تصفية القلب: بقهر الشهوات ومغالبة الهوى وهي الطريقة، وبيان وتوضيح للغاية: وهي الوصول إلى معرفة الله بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول: الوصول إلى الله»[(٣)].

---

(١) انظر في هذه التعاريف: التعرف، ص١٠٨، الرسالة القشيرية، ص١٢٦، ونيكلسون في التصوف الإسلامي، ص٣٣ وما بعدها، أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص٣٩-٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٧.

(٣) الغزالي: الإحياء، ٣/٦٤.

الفصـــــل السابـــع
المعـــرفـة الصـــوفيـــة

التصوف في نظر أهله، طريقة مخصوصة في السلوك تشتمل على مجموعة قواعد ورسوم مقصودة ينشدها السالك ويستهدفها في رياضته. أما الطريقة، فباعتبارها الوسيلة المنتخبة، فإنها تؤدي إلى تصفية القلب بقهر شهوات النفس ومغالبة الهوى، وأما الغاية، فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى: «وذلك بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول»[1].

أولاً: الطريقة عند الصوفية:

التصـوف معـراج روحي في مقامـات يستهدف غاية مخصوصة. والصوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعو نفسه سالكاً، يتقدم في مقامات أشبه بالأودية* والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به

---

(١) الغـزالي: إحياء علوم الـدين، جزء ٣ ص٦٤، باب «بيان شروط الإرادة ومقـدمات المجاهدة وتدريج المريد في سلوك سبيل الرياضة».

* جلال الدين الرومي ـ منطق الطير النفوس الطائرة [السالكين لطريق الكشف الصوفي] تقتحم سبعة أودية هي: الطلب، العشق، المعرفة، الإستغناء، الحيرة، الفقر والغناء وبعض هذه النفوس الطائرة تتخلف لوعورة الطريق وأهواله ومشاقه، ويهلك البعض الآخر =

إلى الفناء في الحق[1].

والطريقة عند القوم تتخذ صوراً شتى، فإما أن تكون فردية، أو تتخذ صورة الأخوة الدينية، وقد تتخذ صورة التقليد والتبعية الصارمة للشيخ الهادي أو الأستاذ المرشد، وقد تبدو في صورة المنهج المبتكر والتأمل الذاتي والتجربة الشخصية المستقلة، كل ذلك تبعاً لمقدار ثقافة السالك ونضجه واستعداداته النفسية، فالطرق ـ كما يقول ابن خلدون: «إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق وإن كان واحداً في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره، والواردات والمواهب، والعلوم والإلقاءات والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص والأحوال والبدايات

= دون الوصول إلى الغاية والمراد. وتسعى بقية جادة يحدوها الأمل غير آبهة بالمخاطر والأهوال نحو الهدف فتصله. «السيمرغ».

(١) ربط كولدزيهر ونيكلسون نظام الطريقة عند الصوفية بأصول بوذية، يقول كولدزيهر (العقيدة والشريعة في الإسلام، ص١٦٢) «وكما أن المرء في البوذية لكي يبلغ أرقى درجات الفناء، يتقدم مرحلة مرحلة، متبعاً طريقاً يتكون من ثمانية مراحل، وهو الطريق السوي النبيل، فللصوفية طريقها ومراتب الترقي فيها والسائرون فيها يسمون أهل السلوك». وانظر أيضاً نيكلسون (في «التصوف الإسلامي وتاريخه»، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي، ص٦٢، ٧٨)، حيث يقول: «ومهما يكن من الأمر فأثر البوذية ظاهر بصورة واضحة في التصوف الإسلامي في العصور الوسطى، في الناحيتين النظرية والعملية على السواء، فإن المسلمين أخذوا استعمال السبحة وعادة حبس الأنفاس عن رهبان البوذيين الذين كان لهم الأثر الأكبر في تشكيل الحياة الصوفية، وما وصلت إليه من تطور، في ذلك العصر». وانظر أيضاً كتابه الآخر «الصوفية في الإسلام» ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة، ١٩٥١ ص٢١ وما بعدها.

والنهايات والقوة والضعف، وسبيل سلوكهم غير متفق»[1]

ومع اختلاف الطرق والمقامات والأحوال، فإن السالك إنما يستهدف غاية مخصوصة محددة هي الفناء في الحق، والوصول عن طريق التطهر الروحي والمجاهدة والتزكية والتصفية إلى نوع من المعرفة التي تتجاوز في صفائها ووضوحها ألوان المعارف الأخرى ذلك أن الصوفي يرى: «أن القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به، يرتفع عنه الحجاب، ويتجلى فيه النور الإلهي، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية، وملكوت السموات والأرض، وتتضح له معاني العلوم والصنائع، وتنحل جميع الشكوك والشبه، ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود، وتنكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع، حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه... فعلم المكاشفة: أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور كلها اتضاحاً يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم واكتساب»[2].

وسبيل الوصول عند القوم: «هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات، بالكف عن الشهوات وإخماد القوى البشرية بقطع جميع العلائق البدنية، والإقتداء بالأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ في جميع أحوالهم، فبقدر ما يتجلى من القلب، ويحاذي به شطر الحق تتلألأ فيه

---

(١) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاويت، الطنجي اسطنبول، ١٩٥٧، ص٨٧. وانظر أيضاً: نجم الدين الكبرى: كتاب الأصول العشرة، حيث يقول: الطريق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق، (تحقيق الدكتور قاسم السامرائي: مجلة كلية الشريعة (بغداد)، العدد الرابع، ص٢٤٦).

(٢) ابن خلدون: المصدر السابق، ص٥٢-٥٣.

حقائق الوجود»[1]. وهذه هي الرياضة والمجاهدات، والصوفي السالك، وهو في طريقه إلى التماس الحقيقة، لابد أن يتخذ لنفسه هادياً، شيخاً أو مرشداً، أي رجلاً محنك التجربة عميق المعرفة بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات، تقوم كلمته المجردة من مريده، مقام القانون[2]. «فشرط الوصول الإقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات، وقطع بها طريق الله، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها ويدرج المريد في عقباتها حتى تتاح له الرحمة الربانية، ويحصل له الكشف والإطلاع، فاذا (ظفر الصوفي السالك) بالشيخ الهادي فليقلده أمره وليهتد بأقواله وأفعاله، ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطىء البحر بقائده ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير، وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب[3]. وفي هذا المعنى يقول العطار «في مصيبت

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ١/١٩.

(٢) يقول الغزالي [رسالة أيها الولد: ص٣٧]: «إعلم إنه ينبغي للسالك شيخ مرشد مربّ ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته ويجعل مكانها خلقاً حسناً.». ويقول الهوجويري في كشف المحجوب ٦/ص٢٥٢: «الترجمة العربية»: «أما من ينخلع على المريد المرقعة فيجب أن يكون: مستقيم الحال قد اجتاز جميع عقبات الطريق وذاق طعم الأهوال، وأدرك مشارب الأعمال، وشاهد قهر الجلال ولطف الجمال». ويقول ابن عربي: «لابد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء، وتدبير الأطباء وسياسة الملوك، وحينئذ يقال له أستاذ». انظر، الأمر المحكم المربوط، ص٢٢٥، وكتابه الآخر: التدبيرات الإلهية، ص٢٢٣.

(٣) القشيري: الرسالة، ص٩٩، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، الطبعة الأولى ١٩٦٦، وانظر أيضا، الغزالي: مكاشفة القلوب، الباب ٧٦، ص٢٥٠، وانظر شفاء السائل، ص٨٨،٩٩،١١٣، وراجع نيكلسون: الصوفية في =

نامه»: إن الطريق بعيد مملوء آفة أيها الولد فإنك تسقط في البئر وإن تكن أسداً.

* أنّى يستطيع الأعمى أن يسير باستقامة وسير الأعمى بغير من يأخذ بعصاه خطأ[1].

ويقول جلال الدين الرومي:

* فاختر لك شيخاً مرشداً فإن السفر بدون مرشد كثيراً ما يكون مليئاً بالآفات والمخاوف والأخطار.

* وبدون الدليل تكون حائراً حتى في الطريق التي طرقتها مراراً.

* فحاذر ولا تمش وحيداً في الطريق التي لم ترها قط! ولا تحول

= الإسلام، ص٣٧، والصوفية عموماً يرون أن الإباحية، والتناسخية والجبرية وسائر ما يذكرون من الفرق في هذا النمط إنما أصل ضلالهم السلوك في هذا الطريق من غير شيخ محقق عارف أو الخروج عن نظره فيه، فالإحتياج فيه كاحتياج الجسد إلى الغذاء، انظر شفاء السائل، ص٨٨، وانظر، الدكتور أحمد ناجي القيسي، فريد الدين العطار وكتابه: منطق الطير، ص٣٣٩ ويقول السراج (اللمع، ٥٢٧) المريد ينبغي أن يكون له مؤدب يوقفه على ما يحتاج إليه حتى لا يتولد من إرادته بلاء وفتنة لا يقدر أن يتلافاها ولا يتخلص من فسادها، والنفس لا يؤمن شرها» ويقول السهروردي (العوارف، ص٤٠٥): «أحسن أدب المريد مع الشيخ: السكوت والخمود والجمود». يقول عفيفي: «والصحبة الصوفية شيء أعم من مجرد التلمذة أو الإتباع، وإنما هي من قبل الشيخ تعهد وإرشاد ومراقبة دقيقة ومحاسبة للمريد وتصحيح أوضاعه ونقد وتعليم وتبصير بأسرار الحياة الروحية، وهي أيضاً محبة وعطاء وإشفاق وأخذ بالصرامة أو العنف، وهي من جانب المريد طاعة وحب وتفويض وفناء في شخصية الشيخ المرشد وبهذا يستطيع الشيخ المرشد أن يوجه الطاقة الروحية الكامنة عند المريد ويخرجها من القوة إلى الفعل على الوجه الذي يحقق لها ثمرتها» انظر: الهوجويري: الكشف الترجمة العربية» ص٢٥٢ ومابعدها؛ أبو العلا عفيفي: المصدر نفسه، ص٢٥٤.

(١) العطار: «مصيبت نامة» ص٩٠٩.

وجهك عن الدليل[1].

وهكذا استقر الأمر بين الصوفية على أن تبعية السالك للشيخ أمر لازم لا يسع أحداً إنكاره، وصار هذا بمرور الزمن من الأمور الضرورية والتقاليد المرعية. وقد برر الصوفية هذا الإلتزام بقولهم: «إن النقل وحده لايفضي بالسالك إلى مطلوبه لا من أجل التفاوت بين التحصيلين، بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع، وإنما من مدارك وجدانية إلهامية، خارجة عن الإختيار في الغالب، ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة، فلا يدرك تمييزها بالمعارف الكسبية بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاه، ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها»[2].

والمعروف أن أوائل الصوفية، لم يرتبطوا في رياضتهم الروحية بهدي شيخ واحد بعينه بل كانوا يسترشدون في ارتياد مقامات السلوك بأكثر من واحد، فيروى عن أبي يزيد البسطامي أنه تتلمذ وأخذ عن أكثر من ١١٣ شيخاً في سورية وحدها، ويروى عن الجنيد البغدادي أنه أخذ عن ٢٠٠ شيخ، إلا أنه اكتشف أن من بين هذا الجمع الكبير، سبعة فقط يستحقون أن يكونوا أئمة يقلدون ويتبعون[3]. ثم استقر الرأي في دوائر الصوفية على وجوب تبعية السالك أو المريد لشيخ مخصوص بعينه، يقلده

(١) جلال الدين الرومي، مثنوي، الأبيات: ٢٩٤-٢٩٤٥، ترجمة كفافي، ص٣٤٩.

(٢) ابن خلدون: المصدر السابق، ص٨٢، ٩٠.

(٣) انظر: الدكتور قاسم السامرائي: مسألة العروج في الكتابات الصوفية (بالإنجليزية) بغداد، ١٩٦٨، ص٢٢١.

ويخضع لأمره ويسترشد بهديه في سفره إلى الله تعالى[1]. حتى قالوا: «على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً». وكان أبو يزيد البسطامي يقول: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان». وكان أبـو علي الدقاق يقول: «الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق، ولكن لا تثمر. كذلك المريد إذا لم يكن أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فنفساً، فهو عابد هواه لا يجد نفاذاً». وروِيَ عن أبي علي الثقفي قوله: «لو أن رجلاً جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس، لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ، أو إمام أو مؤدب أو ناصح... ومن لم يأخذ أدبه من أستاذ يريه عيوب أعماله، ورعونات نفسه، لا يجوز الإقتداء به في تصحيح المعاملات».. وصلة التأدب بين الشيخ والمريد تقتضي أن يصبح المريد جزءاً من الشيخ كما أن الولد جزء أبيه هذه ولادة طبيعية وتلك ولادة معنوية وعندما يخلع الشيخ (الخرقة)[2] على المريد

---

(١) تبعية المريد لشيخ مخصوص بعينه أمر أجمعت عليه الصوفية المتأخرون، ومن ثم لم يجوزوا التقلب بمعنى تغيير الشيخ وتبديله. وابن عربي يشدد في تحريم تغيير الشيخ بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المريد عند هذا الآخر أفضل وأيسر، إذ هو يرى أن التقلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله». انظر، آسين بلاثيوس: المصدر السابق، ص١٢٨. وكان ابن عطاء الله الإسكندري يرى كابن عربي «ان التقلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله»، أنظر الدكتور أبو الوفاء التفتازاني: ابن عطاء الله وتصوفه، ص٤٤.

(٢) الخرقة: لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش، حل محل لباس الصوف، الذي كان يلبسه أوائل الصوفية (نيكلسون، المصدر السابق، ص٧٨) وللصوفية في إلباس المريد الخرقة فلسفة معينة، وليسها يرمز إلى جملة أمور: منها: (١) الإنسلاخ من الإرادة الذاتية بالفناء في إرادة الشيخ. يقول السهروردي (العوارف، ص٧٠): «ولا يكون هذا إلا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه وفني في الشيخ بترك =

يعتبر ذلك رمزاً على أن المريد «قد انخلع من إرادة نفسه وفني في الشيخ، ولم يعد له في نفسه اختيار»[1] . وقد تبلغ النبوة الروحية وصلة التأدب هذه صوراً متطرفة فيها التجاوز على عرف الدين وحدوده. ففي حكاية «شيخ صنعان»، يلوم أحد المريدين أصحابه من المريدين حين تركوا في بلاد الروم شيخهم الذي تنصر لعشقه الفتاة النصرانية وعقد الزنّار، يلومهم على أنهم لم يعقدوا الزنار مثله ثم يقول:

* ما كان ينبغي الإنفضاض من حوله، كان ينبغي أن يتنصر الجميع. يقول هذا المريد.

= اختيار نفسه. فبالتآلف الإلهي يصير بين الصاحب والمصحوب امتزاج وارتباط بترك الإختيار»، (٢) ومنها الإنسلاخ من الأخلاق الردية والدخول في الخلق الفاضل. يقول ابن عربي (النور المظهر، ص٤): «فلم نزل نلبسها للمريد كما لبسناها، فننزع عن المريد جميع الأخلاق الردية مع الخرقة التي نلبسها له»، ومنها (٣) خلع البشرية وأوصافها والدخول في الإلهية. هذا عن خرقة المريد أما خرقة المشيخة فهي علامة الولاية والقطبية وتنتقل من شيخ إلى آخر تبعاً لسلاسل نسبية روحية معينة تنتهي عادة بالنبي ﷺ. وقد يتسلم الشيخ الذي ارتقى درجات الكشف العليا خرقة الولاية هذه من يد الخضر مباشرة. وقد حاول مؤرخة الصوفية وشيوخهم ربط عادة لبس المرقعة أو الخرقة بالنبي ﷺ وصحابته ورجال السلف، انظر، الدكتور كامل الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤٢٦.

(١) نيكسلون: في التصوف الإسلامي، ص٥٨، أيضاً كتابه الآخر: الصوفية في الإسلام، ص٣٧. وانظر الهجويري، كشف المحجوب، الترجمة العربية، ص٢٥٢ حيث يقول: «وشرط لبس المرقعة لبس الكفن، لانهم يقطعون الأمل من لذة الدنيا، ويطهرون قلوبهم، من راحتها، ويقفون عمرهم كله على خدمة الحق جل جلاله، ويبرأون تماماً من الهوى، ومن ثم يعز الشيخ المريد بالباسه الخلعة.

To: www.al-mostafa.com

* واخجلاه! أهذه هي الصحبة، أهذا هو أداء الحق والوفاء.

* لما وضع ذلك الشيخ يده على الزنار، كان على الجميع أن يعقدوا الزنار.

* ما كان ينبغي الإنفضاض من حوله.

* كان ينبغي أن يتنصر الجميع.

* ليس هذا صحبة وموافقة إن ما فعلتم هو من المنافقة»[1].

---

(١) فريد الدين العطار: حكاية الشيخ صنعان، ضمن كتاب «منطق الطير»، نشر وتحقيق وترجمة الأستاذ الدكتور أحمد ناجي القيسي، بغداد، ١٩٦٨، ص٩٠٩، الأبيات ١٨٠٩-١٨١٢، وانظر جلال الدين الرومي، المثنوي، الأبيات ٢٩٧٥-٢٩٨٠ (كفافي، ص٣٥٢)، ومن قبيل هذا ما يذكر عن ذي النون المصري الذي كان «يصرح بأن طاعة المريد لأستاذه أولى به من طاعته لربه»، أنظر تذكرة الأولياء ج١، ص١٧١ (نقلاً عن نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص١٩ و ٧٨). وشبيه بهذا قول ابن عربي (التدبيرات ص٢٢٦ «ولا يخطر لك خاطر اعتراض، ولو عاينته قد خالف الشريعة، فإن الإنسان ليس بمعصوم». وأكد هذا المعنى الإمام الغزالي في أكثر من مناسبة فيقول في الإحياء ١/٥٠: «ومهما أشار عليه المعلم بطريق في التعليم فليقلده وليدع رأيه، فإن خطأ مرشده أنفع له من صواب نفسه» ولهذا قال القشيري [ص١٨٢]: «ولو كتم المريد نفساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانه في صحبته». ويقول الهوجويري: «وقد كتب المشايخ، رضي الله عنهم، قبل هذا [أي قبل كتابه هو] كتباً في آداب صحبة هذه الطائفة مشروحة، مثل الجنيد البغدادي، رضي الله عنه، فقد ألف كتاباً اسمه تصحيح الإرادة وألّف أحمد بن خضرويه البلخي كتاباً اسمه «الرعاية بحقوق الله» ومحمد بن علي الترمذي رحمه الله، ألّف أيضاً كتاباً أسماه: «بيان آداب المريدين» وأبو القاسم الحكيم، رضي الله عنه، وأبو بكر الوراق وسهل بن عبدالله، وأبو عبدالرحمن السلمي والأستاذ أبو القاسم القشيري رحمة الله عليهم أجمعين] انتهى.
ويرى آسين بلاثيوس (ابن عربي: ص١٤٣) «بأن الأوامر المخالفة للشريعة والتي قد يأمر بها الشيوخ المريدين على سبيل الإمتحان لطاعتهم وإخلاصهم، لها سوابق =

ولا يزال الصوفي السالك المتأدب بأدب الشيخ، يرقى من مقام إلى آخر بدءا بالتوبة وانتهاء بالمشاهدة، حتى يعبر جميع المقامات، مكملا نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تاليه، متمرساً بالحال الذي تفضل الله فأسبغه عليه، وبعدئذ يكون قد رقي إلى الدرجات العالية من الإدراك التي يسميها الصوفية «المعرفة الحقيقية» حيث يصير الطالب عارفاً، بفضل النور الذي يقذفه الله تعالى في قلبه المزكى بالمجاهدة وحيث يصل المريد السالك إلى مرحلة التوقف من جانبه بالكلية لأنه يصبح بالله ولله، ولا يعود له في نفسه تصرف ولا تدبير بل يرى قيام الله على كل شيء وذلك هو البقاء ـ كما سنرى ـ.

وهـذه المقـامـات التي يتدرج فيها السالك وكذا الأحوال النفسية المصاحبة لها تختلف من تجربة إلى أخرى، لذلك فقد اختلف شيوخ الصوفية في ذكر المقامات ووصف الأحوال. ومن ثم إن حاول أحدهم أن يرسم خطوات التطهر والتزكية والسموّ الروحي، فإن خطته لن تتطابق بالضرورة ـ كما يقول نيكلسون ـ وما رسمه الآخرون، ومن هنا ذكروا وأقرّوا بأن الطريق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق[1].

= ونماذج في الرهبانية المسيحية، فإن تعاليم الآباء تحتوي على أحوال بارزة للمبالغة تتجاوز حدود أقل فطنة، حتى أنها تطالب المريدية أحياناً بأمور يحرّمها القانون الطبيعي مثل السرقة».

(١) سمي المقام مقاماً لثبوته واستقراره، وسمي الحال حالاً لتحوله وتغيره، فما للعبد فيه جهد يدخل في باب المقامات وما يقاضى عليه من لدن الله تعالى فينقله درجة بعد درجة في رحلة السفر إليه سبحانه، يدخل في باب الأحوال، يقول القشيري: المقام مكتسب مستقر والحال موهبة من الله فهو متغير، والمقام فيه طلب ومعاناة وتكلف، ومن ثم فمن شرطه ،عدم تجاوز مقام إلى آخر إلا بعد استيفاء أحكامه، أما الحال فمواهب =

وتذكر الروايات الصوفية أن ذا النون المصري (ت ٢٤٥هـ) كان

= ترد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، انظر: الرسالة القشيرية، ص١٨٩، وما بعدها، السراج: اللمع، ص٦٥-٦٦، وأيضاً السهروردي: عوارف المعارف، طبعة دار الكتاب العربي، لبنان ١٩٦٦، ص٤٦٩، والطريقة باعتبارها وسيلة السالك إلى المعرفة والفناء في الله، قد ربطها الباحثون بأصول بوذية، كما أشرنا من قبل، ففي البوذية أيضاً: «يتخلص السالك من نواقص الحياة المادية، وهي عشرة: الوهم، الشك، العمل من أجل القوت، الشهوة الجنسية، الكراهية والحقد، حب الحياة الأرضية، الرغبة في الحياة السماوية، الكبرياء، الغرور، الجهل، على مراحل أربع هي: (١) **المرحلة الأولى**: وتبدأ بهجر الحياة، وقطع العلاقات بالمجتمع والإمتناع عن العلاقات الجنسية، حتى يمكن التخلص من أوهام الديانات الشائعة، وما تدعو إليه من شعائر وقرابين وما قد تثيره من شك في تعاليم بوذا... وحتى يمتنع البوذي عن أداء أي عمل يتكسب منه، ويكتفي باستجداء طعامه اليومي، ويمتنع عن امتلاك أي نوع من الممتلكات (٢) **وفي المرحلة الثانية**: يجاهد البوذي من أجل قهر شهواته الأرضية وإضعاف رغباته في التعلق بالحياة الأرضية، وتصفية أقواله وأفعاله وأفكاره من الأحقاد والضغائن (٣) **وفي المرحلة الثالثة**: يقضي البوذي قضاء نهائياً على مختلف الشهوات خصوصاً الشهوة الجنسية، وكذلك على شتى النزعات الشريرة، وميول الأنانية، حتى تمتنع عودته إلى الأرض ويعيش في السماء. (٤) **وفي المرحلة الرابعة**: والأخيرة، يتحرر البوذي من الرغبة في الحياة بالقرب من الآلهة، ويتخلص من عوائق الغرور والكبرياء والجهل الذي يركب البعض، وبذلك لا يوجد ما يدعو للعودة إلى الأرض أو إلى السماء، ويخرج البوذي من نطاق الألم والسرور ويصبح فوق الأفراح والأحزان طليقاً من قيد الولادات (التناسخ) حيث الهدوء التام في الخير المطلق والحكمة الأبدية، وفي الديانة الجينية الهندية يمر المريد السالك بخمس مراحل: (١) مرحلة الزاهد الناسك الذي يصرف كل اهتمامه نحو اتباع طريق الخلاص، بكل صدق وعزيمة قوية وإخلاص لا يفتر حتى يصبح سلوكه نموذجاً للناس يحتذونه دون أن يقوم بدور المعلم للعقيدة الجنية. (٢) مرحلة المعلم الذي يجيد فهم التعاليم الجينية، ويقدر على تلقينها للغير بتمكن وكفاية. (٣) مرحلة الداعي الذي يبشر بالدعوة ويرشد =

أول من حدد معنى المقام والحال، وأول من دون في الوجد والسماع[1] وهو في إحدى الحالات يعدد سبع مقامات، وفي آخر تسع عشرة مقاماً، أولها الإنابة وآخرها التوكل. أما الجنيد البغدادي، فقد عدّ أربعة مقامات فلما سئل عن مقامات الطريق إلى الله تعالى أجاب: توبة تحل الإصرار، وخوف يزيل الغرة، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات ومراقبة الله في خواطر القلوب. أما الطوسي فقد جعل المقامات سبعاً، وهي: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا، أما الأحوال فيجعلها عشرة وهي: المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين[2].

= الآخرين إلى السلوك الصحيح. (٤) مرحلة الكامل الذي نجح في القضاء على الكارما. (٥) مرحلة الجيني الإمام الذي تخلص من أدران المادة تخلصاً نهائياً ويعيش في عالم الإلهة، دون عودة إلى الحياة الأرضية، (انظر مقالة: عبدالعزيز محمد زكي: نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة، مجلة «عالم الفكر» الكويتية، المجلد الأول، العدد الثالث، ص٢٦٢-٢٦٥.

(١) انظر تلبيس إبليس، ص١٦١، حيث يقول: أول من تكلم في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية ذو النون المصري، فأنكر عليه ذلك علماء مصر لما شاع خبره أنه أحدث عالماً لم يتكلم فيه السلف.

(٢) السراج: اللمع، ص٦٤-٦٥، وهكذا اختلف احصاء المشايخ للمقامات والأحوال، فهي عند سري السقطي (ت ٢٥١هـ) عشر مقامات، التحبب إلى الله بالنافلة، والتزين عنده بنصيحة الامة، والأنس بكلام الله، والصبر على أحكامه والأثرة لأمره، والحياء من نظره، وبذل المجهود في محبوبه، والرضا بالقلة، والقناعة بالخمول (الحلية: ١٠/١١٧)، وعند أبي طالب المكي، سبع، وعند الغزالي أربع، هي: الإجتهاد فالسلوك فالسير فالطير، أما الطريقة عند العطار فقد أوضحها في «منطق الطير» و «مصيبت نامه»، وقد جعلها سفرا في النفس ذا سبع مراحل في «منطق الطير»، وخمس مراحل في «مصيبة نامه»، وجعل السهروردي المقامات عشرة، كذلك كانت عند أبي =

وهكـذا فالمقـامـات والأحـوال، في بداية النمـو الداخلي لحركة التصوف، كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة لا تتجاوز العشرة، ولكنها سرعـان ما تضاعفت حتى أن الشيخ الهروي الأنصاري المتوفى ٤٨٠ للهجرة والمعاصر للقشيري أحصى في كتابه «منازل السائرين» مائة مقام، بل ان اليافعي يذكر عن بعض الشيوخ أنهم ذكروا ألف حال[1].

ومما انعقد عليه إجماع شيوخ الصوفية من أهل السنة ضرورة التزام المـريد المـطلق في أثنـاء رياضتـه بأحكـام الشريعة الظاهرة، والعمل بالتكاليف الدينية المكتوبة، باعتبار أن التزام الكتاب والسنة هو المدخل الممهد إلى الرياضة والمجاهدة الروحية والتطهر النفسي. فلما سئل أبو علي الجوزجاني عن الطريق إلى الله أجاب: «الطرق إلى الله تعالى كثيرة

= سعيد الخراز فقد عد مقامات: التوبة، والخوف، والرجاء، ومقام الصالحين، ومقام المريدين، ومقام المطيعين، ومقام المحبين، ومقام المشتاقين، ومقام الأولياء ثم مقام المقـربين. ونجم الـدين الكبرى يذكر في كتابه: الأصول العشرة، ص٢٤٦ قوله: «الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق، وطريقنا الذي نشرع في شرحه أقرب الطرق إلى الله تعالى وأوضحها وأرشدها، وذلك لأن الطرق ـ مع كثرة عددها ـ محصورة في ثلاثة أنواع: الأول: طريق أرباب المعاملات، بكثرة الصلاة والصوم، وتلاوة القرآن والحج والجهاد وغيرها، وهو طريق الأخيار، فالواصلون بهذا الطريق، أقل من القليل، الثاني: طريق أصحاب المجاهدات والرياضات في تبديل الأخلاق، وتزكية النفس، وتصفية القلب وتجلية الروح والسعي فيما يتعلق بعمارة الباطن، وهو طريق الأبرار، فالواصلون بهذا الطريق أكثر من ذلك الفريق، ولكن وصول ذلك من النوادر. والثالث: طريق السائرين إلى الله تعالى والطائرين بالله تعالى، وهو طريق الشطار من أهل المحبة السالكين بالجذبة، فالواصلون منهم في البدايات أكثر من غيرهم في النهايات وانظر أيضا: الدكتور أحمد ناجي القيسي، المصدر السابق، ص٣٤٠ـ٣٤١.

(١) عوارف المعارف، ص٥٧، وانظر أيضاً: اليافعي: نشر المحاسن الغالية، ٢/٣٤٣.

وأصح الطرق وأعمرها وأبعدها عن الشُبَه: إتّباع السنة قولاً وفعلاً وعزماً وعقداً ونيةً»[1]، وكان الجنيد يقول: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ واتبع سنته ولزم طريقته»[2]. وكان أبو الحسين النوري يقول: «من رأيته يدعى مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربن منه»[3].

ومع هذا التأكيد على الإلتزام بالكتاب والسنة فإن بعض من الصوفية ممن بلغ في رياضته مرتبة المحو والإستهلاك إنتهىٰ إلى إسقاط التكاليف الدينية والتنكر لها، وقل اكتراث البعض منهم بالحدود والقيود الدينية، وصاروا يزعمون أن هذه القيود لا تربط العارفين «وأن الإنسان ليس عليه فرض، ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده»[4]، وزعم آخرون بأن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التي سموها المنزلة الخاصة، وتأول آخرون قوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ قائلا: «إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادة»، يقول الغزالي: «ومن هؤلاء فرقة وقعت في الإباحة وطووا بساط الشرع، ورفضوا الأحكام، وسوّوا بين الحلال والحرام، فبعضهم يزعم أنه واله بالله تعالى، ولعله قد تخيل في الله خيالات، هي بدعة وكفر، فيدعي حب الله قبل معرفته، ثم لا يخلو عن مقارنة ما يكره، وعن إيثار هوى نفسه على أمر الله»[5].

---

(١) السلمي: طبقات الصوفية، ص٢٤٧ (تحقيق شريبة، القاهرة، ١٩٥٣).

(٢) المصدر السابق، ص١١٥.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ٢٥٢/١٠، السلمي: طبقات الصوفية، ص١٦٤.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٣٠١، الفخر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٤.

(٥) الغزالي: الإحياء، جزء ٣ ص٣٤٥.

إلا أن هذه الدعوة المنكرة التي تستبيح تخطي النواميس الخلقية والحدود الدينية، قوبلت بالرفض المطلق واتّهم شيوخ الصوفية الكبار أتباعها بالإبتداع والزندقة، فكان التستري يقول: (ت ٢٨٣هـ): «أصول طريقتنا سبعة: التمسك بالكتاب، والإقتداء بالسنة، وأكل الحلال، وكف الأذى وتجنب المعاصي، ولزوم التوبة وأداء الحقوق»[1]. ولما سئل سري السقطي (ت ٢٥٧هـ) عن أصل التصوف، أجاب: «التصوف اسم لثلاث معان: وهو الذي لايطفىء نور معرفته نور ورعه، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله، وكان يقول: من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم، فهو غالط»[2] وكان القشيري يقول: «كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة، فغير مقبول»[3].

تلك صورة ملخصة للطريقة، باعتبارها الوسيلة الموصلة إلى كشف الحقيقة، فما صورة هذه الحقيقة عند الصوفية؟

ثانياً: المعرفة عند الصوفية

التصوف إلى جانب كونه سلوكاً في الحياة، فهو منهج في المعرفة، أساسه التأمل الباطني والمجاهدة الروحية والرياضة القلبية وسواها من السبل التي تأخذ الصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي فيها إلى

---

(١) القشيري: الرسالة، ص١٢.

(٢) أبو نعيم الأصفهاني: الحلية، ج١ ص١٢١، السلمي: طبقات الصوفية ص٤٩.

(٣) القشيري: الرسالة، ص٢٤٠، وانظر أيضاً، ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص١٦٢-١٦٣.

اليقين ومشاهدة الحقائق على ماهي عليه، مصفاة خالصة دفعة أو قريباً من دفعة. فالصوفية أدخلوا في مناهج المعرفة ونظرياتها لوناً جديداً من المعارف التي تقوم على الإلهام أو «الكشف» أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسميته الإشراق إشارة إلى الإشراق: الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها[1].

---

(١) انظر في معنى الإشراق عند الصوفية، السهروردي الحلبي: التلويحات العرشية، ص٧٤، ضمن كتاب «مجموعة في الحكمة المشرقية»، تحقيق الأستاذ هنري كوربان، اسطنبول ١٩٤٥، حيث يقول: «الإشراقيون رئيسهم أفلاطون، والمشائيون رئيسهم أرسطو». ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة «حكمة الإشراق» عن الإشراقيين: «الإشراق أو المعرفة المشرقية، المقصود بها: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو: ظهور الأنوار العقلية لمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (انظر أيضاً، هنري كوربان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٣١٠؛ ويضيف السهروردي الإشراقيين بقوله: «أولئك الفلاسفة حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا العلم الحضوري الإتصالي الشهودي؛ انظر: «مجموعة في الحكمة المشرقية»، نشر وتحقيق الأستاذ هنري كوربان، اسطنبول، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥، ص٧٤) وهذه النصوص تشير إلى جملة أمور منها: (١) إن الإشراق هو مصدر الحكمة المشرقية، وأن يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده، وهذا الظهور عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف فموضوع الكلام هنا إذاً، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية، ومعرفة هي معرفة شرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة، (٢) وإن هناك ترادفاً بين لفظ «إشراقي» و «مشرقي»، فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقيين أي الشرقيين، أي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة، وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض فحسب، وإنما لأن معرفتهم نفسها =

والصوفية في هذا إنما يصدرون عن فكر أفلاطوني ممتزج بالغنوصية[1]، ذلك الفكر الذي جوهره الإعتقاد بأسبقية الروح على البدن، وإنها كانت تحيا في عالم المثل والحقائق المجردة، حيث الصلة المباشرة مع مصدر المعرفة اليقينية، ثم هبطت منه إلى العالم المادي الحسي، ومن هنا أيضاً نظرية المعرفة عند أفلاطون القائلة: «إن المعرفة تذكر والجهل نسيان»[2]. وبناء على هذه الفكرة، فإن الروح الإنسانية كما هبطت في سلم متداني الدرجات، من عالم الروحانيات والمثل المجردة

= كانت مشرقية، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية، أي ظهور الأنوار العقلية في النفس بعد تجردها (انظر، هنري كوربان: المصدر نفسه، ص٣٠٩، الدكتور محمد أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٦٠) وعلى هذا الأساس تقوم الفلسفة الإشراقية في مقابل المشائية، فبينما تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي، تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية، يقول قطب الدين الشيرازي (المصدر نفسه) «الإشراقيون لا ينتظم أمرهم، دون سوانح نورانية، أي لوامع عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة، التي هي القواعد الإشراقية». وعن فلسفة الإشراق راجع أيضاً: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، مقال ضمن كتاب: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» أما المشائية، فنسبة إلى أرسطو المشائي الأول، أما لأن أرسطو كان يلقي محاضراته بين طلابه متخطياً ماشياً، أو لأن الدراسة كانت تعقد في مبنى المدرسة: «بريباتوس». وقد نسب القفطي خطأ اللقب إلى أفلاطون، فقال: «وكان ـ أي أفلاطون ـ يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماش وسمى الناس فرقته المشائية» انظر: أخبار العلماء، ص١٧.

(١) الغنوص: كلمة يونانية تعني «المعرفة» أما في الإصطلاح، فيقصد منها: نوع معين ولون خاص من المعرفة، هي المعرفة التي سبيلها التأمل الباطني والكشف والإلهام.

(٢) أفلاطون: «محاورة فيدون»، الترجمة العربية، ص٥٣ (تحت عنوان: الأصول الأفلاطونية ـ ترجمة الدكتور علي سامي النشار).

إلى العالم الحسي، أو من منبع المعرفة اليقينية المطلقة إلى دنيا المعرفة الظنية الحسية، فإنها كذلك قادرة على العودة ثانية إلى حيث كانت، وذلك عملية تطهرية، تتخذ صورة سلم متعالي الدرجات، وهو ما يعرف عند الصوفية في الإسلام بـ «المقامات». فإذا ما وصلت، أشرقت الأنوار العقلية عليها فتبدأ تبصر ما لا طاقة للعقل أن يتعرف عليه بالإستدلال والحجة والبرهان، أو للحس أن يصل إليه بالتجربة والإختبار، ذلك لأن المعرفة التأملية القلبية باعتبار أن موضوعاتها هي المثل المجردة التي تتميز بالثبات تكون بالضرورة يقينية صادقة، نقيض المعرفة الحسية، التي تكون ظنية ضرورة، تحتمل الخطأ، ونسبية تتميز بالتغير وعدم الثبات، لأن موضوعها العالم الطبيعي، الذي شأنه التغير والحركة على الدوام[1].

بداية المنهج عند الصوفية في الإسلام:

لقد حمل وقوف الفقهاء عند ظواهر النصوص الشرعية، واستغراق الكلاميين في الدقائق الجدلية، الصوفية على الحط من شأن الظاهر، ودفعهم إلى التماس المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي، فأحال هذا التأويل الرمزي، فأحال هذا التأويل المسرف بدوره الصوفية إلى دائرة الغنوص الواسعة وإلى الفكر الأفلاطوني المختلط بالعناصر الشرقية ذات النزعة الروحية، فكان هذا بداية النزاع والشقاق

---

(١) يقول ديوجينس اللايرتي: «التصوف علم لا ينال بالتعقل المنطقي ولا بالحجج القياسية، بل بالإتحاد المفعم بالحب مع الله، ويقول «سيلس» الأفلاطوني الإسكندراني «اذا أخمدت حياة الحواس، ونظرت إلى أعلى بعين العقل، وأدرت ظهرك للبدن فإنك توقظ عين الروح. وإذ ذاك فقط سترى الله» انظر: غلاب: «المعرفة عند مفكري الإسلام» ص٩١-٩٣ [الدار المصرية - ١٩٦٦].

الذي صار يتسع تدريجياً بين الصوفية من جهة وبين الفقهاء والأصوليين والكلاميين من الجهة الأخرى، فصار الفقهاء والمتكلمون يرمون الصوفية بالزيغ والبدع ومحاولة تجاوز حدود الشرع بإسقاط تكاليفه، بدعوى الوصول إلى اليقين، وصار الصوفية يتهمون خصومهم بالجمود عند الرسوم والصور الخارجية للشرع المنزل، ثم اتخذ الخلاف صورة تعارض في مناهج البحث والمعرفة فالفقهاء أخذوا بالإستدلال العقلي، والقياس المنطقي، ومالوا إلى تقرير الوقائع بالبرهان، ونزع الصوفية إلى القول بأن المعرفة اليقينية الحقة لا تأتي إلا عن طريق الكشف والذوق والإلهام وإلا عن طريق ما ينفثه الباري تعالى في قلب المؤمن الذي بلغ درجة المكاشفة. وهكذا ففي الوقت الذي كان الصوفية يرون أن معرفة الحقائق على ما هي عليه، طريقها الكشف والإلهام الذي ينتهي إلى «جلاء البصيرة وارتفاع الغطاء حتى تتضح للإنسان حقائق الأشياء اتضاحاً يجري مجرى العيان والمشاهدة التي لا يشك فيها أحد»[1] «فإن الفقهاء أنكروا

(١) الغزالي: «الأحياء»، ٣/١٦، باب الفرق بين الإلهام والتعلم. يفرق الإمام بين الإلهام وسواه من طرق المعرفة كما يلي: «اعلم أن العلوم التي ليست ضرورية، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها، فتارة تهجم على القلب كأنه القي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الإستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الإكتساب أو حيلة الدليل يسمى إلهاماً والذي يحصل بالإستدلال يسمى اعتبارا واستبصاراً ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له، ومن أين حصل له، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب، والأول: يسمى إلهاما ونفثاً في الروع، والثاني يسمى وحياً وتختص به الأنبياء. وانظر: ابن عربي (الفتوحات ج٢، ص٣٠٤ـ٣٠٦) حيث يصرح بأفضلية العلم الذي طريقه =

أن يكون الإلهام سبباً للمعرفة، باعتبار أن ذلك لو تقرر لبطل القياس العقلي وانتهى الإستنباط»[1]. والثابت من دراسة تاريخ تطور الإتجاهات الفكرية في الإسلام، أن القدماء من أهل النظر لما بحثوا في السبل التي توصل إلى المعرفة، لم يشيروا قط إلى الإلهام باعتباره طريقة في المعرفة. وفي ذلك يقول الإمام أبو منصور الماتريدي الحنفي: «السبل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان، والإخبار (الخبر الصادق، وهو قول النبي المعصوم من الخطأ في التبليغ عن ربه) والنظر (أي النظر المبني على الإستدلال والقياس والبرهان[2]). ولما حاول الصوفية أن يتخذوا من الإلهام حجة يعتمدون عليها في إثبات الأحكام الشرعية، ردّ علماء

= الكشف ويقول: «علوم الفكر بكل وجه ما تقوم مقام علوم الذكر والوحي والوهب الإلهي في الرفعة والمكانة» والعلة في ذلك هي «لأن الأفكار محل الغلط» ويقول الشعراني (الطبقات ج١ ص٥): «أعلم يا أخي، وفقنا الله وإياك، ان الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه من الله عز وجل بلا واسطة، من نقل أو شيخ، فإن من كان علمه مستفاداً من نقل أو شيخ فما برح عن الأخذ عن المحدثات وذلك معلول عند أهل الله عز وجل، ومن قطع عمره فيها لايبلغ إلى حقيقتها. ولو أنك سلكت على يد شيخ من أهل الله عز وجل لأوصلك إلى حضرة شهود الحق تعالى، فتأخذ عنه العلم بالأمور من طريق الإلهام الصحيح من غير تعب ولا نصب ولا سهر، كما حضره الخضر ـ عليه السلام ـ فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين». ويقول عبدالرحمن جامي: «تحرر من وسائل العقل، وكن طليقاً من عقاله حتى ترتح في تجارة العشق وتطمئن في ظلاله. فالعشق أينما كان: طهر وزهد، والعقل حيثما كان: مكر وحيلة (انظر، الدكتور غنيمي، المصدر السابق، ص٢٠).

(١) انظر، محمد بن تاويت الطنجي: المقدمة الممتازة التي كتبها لكتاب «شفاء السائل» لابن خلدون، اسطنبول ١٩٥٧.

(٢) مخطوطة التوحيد، الورقة ٣. نسخة جامعة كمبرج، ص٣٦٥١.

الأصول محاولتهم لأنهم رأوا أن الإلهام لو قبلت أحكامه التي تثبت عن طريقه، لذهبت قيمة العقل، وفي ذلك يقول أبو بكر القفال الشافعي (المتوفى سنة ٣٦٥هـ) : لو ثبتت العلوم بالإلهام، لم يبق للنظر معنى»[1].

كذلك هاجم الفلاسفة أنصار الإستدلال العقلي والبرهان، محاولة الصوفية إقحام الإلهام في مناهج المعرفة، وفي ذلك يقول القاضي الفيلسوف ابن رشد: «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركّبة من مقدسات وأقيسة، وإنما يزعمون: أن المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿اتقوا الله، ويعلمكم﴾ وقوله: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾إلى أشباه ذلك يظن أنها عاضدة لهذا المعنى. ونحن نقول: «إن هذه الطريقة وإن سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصود للناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار، وتنبيه على طرق النظر، نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، إلا أن إماتة الشهوات ليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط

---

(١) الإلهام ما يلقى في الروع بطريق الفيض. وقيل الإلهام: ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العلم من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة وليس بحجة. الشوكاني: «إرشاد الفحول»، ص٣٣٣.

في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له»[1].

ولقد كانت دعوة الصوفية إلى المعرفة المستنبطة من الإلهام في بداياتها غير ناضجة، ومجردة من الأدلة، عارية عن الحجج، غير أنها لم تلبث أن أصبحت لها أدلتها وبراهينها بين المتأخرين من الصوفية، الذين جعلوا هدفهم يعنى بتقوية المعرفة الإلهامية، لا بل صاروا لا يقيمون وزناً كبيراً للمناهج الأخرى المتبعة بين طوائف المسلمين في الوصول إلى حقائق الأشياء، فهاجمت المناهج التي تعتمد على العقل والنقل، كما رفضت قبول الحواس مصدراً للمعرفة وصار التصوف علماً مستقلاً له موضوعه ومنهجه وغايته مقابل العلوم الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه، يقول ابن خلدون: «فلما كتبت العلوم ودونت وألّف الفقهاء في اللغة وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة (الصوفية) في طريقتهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الإقتداء في الأخذ والترك، كما فعل القشيري في كتاب الرسالة، والسهروردي في كتاب عوارف المعارف... وصار علم التصوف مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط»[2]. وقد عبّر الإمام الغزالي ـ وهو في هذا يصدر عن فكر صوفي خالص ـ في كتابه «المنقذ من الضلال» عن الشكوك التي ساورته بشأن المعارف الحسية والعقلية، يقول الإمام «... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن تسمح

---

(١) ابن رشد: «مناهج الأدلة»، نشر وتحقيق مع مقدمة للدكتور محمود قاسم ص١٤٩.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص٣٢٩.

نفسي بتسليم الأماني في المحسّات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، ـ بعد ساعة ـ تعرف: أنه متحرك، وأنه: لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة، ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف... هذا وأمثال من المحسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته، فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً، فلعله لا ثقة بالعقليات، التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً، فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات، كثقتك بالمحسات؟ وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[1].

ويسارع الإمام في موضع آخر إلى تقرير منهج الإلهام فيقول: «فمن ظن أن الكشف (أي انكشاف حقائق الأشياء للإنسان) موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة»، بل ويعلن ويصرح أن الإلهام ممكن وواقع، فيقول: «فأما النظار وذوو الإعتبار، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه، وإفضائه إلى هذا المقصد، على الندور، فإنه أكثر

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، نشر وتحقيق مع مقدمة للدكتور عبدالحليم محمود، الطبعة الخامسة، ص٧٣-٧٤.

أحوال الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته، واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا: إن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر، وإن حصل في حال، فثباته أبعد منه، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب»[1].

وهكذا انتهى الصوفية عموماً إلى القول بأن البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك وفي لمحة خاطفة ما يعجز العقل عن إدراكه مهما أطال وأمعن التفكير، بل أن علم الإنسان لا يكمل إن اقتصر على ما أتت به الحواس أو أدركه العقل بالإستدلال. فيقول ابن عربي في هذه السبيل: «إن الرجل لايكمل في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ، فلا علم إلاّ ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن»[2].

---

(١) الغزالي: «الإحياء»، ١٧/٣ باب «بيان الفرق بين الإلهسام والتعلم». يقول برجسون/ ٢٢٩: ولو كان كل الناس، أو كثير من الناس يستطيعون أن يرقوا الى هذه المرتبة العالية التي يعرج إليها هذا الإنسان ، لما كانت الطبيعة، قد توقفت عند النوع الإنساني. لأن هذا الإنسان هو في الواقع فوق الإنسان، وهذا ما يقال في سائر صور العبقرية الأخرى فهي جميعا نادرة واذن فلئن كان التصوف الحقيقي نادرا، فليس عن عرض واتفاق، وإنما هو ناجم عن جوهر ذاته.

(٢) الشعراني: رسالة ابن عربي إلى الفخر الرازي، ج١ ص٥. وانظر: «الرسائل الصغرى» لابن عباد والرندي نشرها الاب لويس ع. نويا اليسوعي الكاثوليكية بيروت/ ١٩٥٧ حيث يقول: «كيف تستدلون عليه بما هو مفتقر في وجوده اليه، متى غاب حتى يحتاج إلى دليل عليه، ومتى فقد حتى تكون الآثار هي التي توصل اليه. أيكون لغيره من الظهور ما ليس له حتى يكون هو المظهر له. كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف، أم كيف يعرف بشيء من سبق وجوده كل شيء. أم كيف يتوسل إليه بمتوسل بعيد، وهو أقرب من حبل الوريد «أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد».

ولهذا فقد نعى الصوفية على الفقهاء والفلاسفة علمهم فهو عندهم شبيه بمن يمشي على ساق خشبية متعثرة واهية. يقول جلال الدين الرومي:

* فمئات الألوف من أهل التقليد والظاهر، قد أوقعهم نصف وهم في الظنون.
* فكل ما لهم تقليد واستدلال قائم على الظن، وهكذا جملة قوادمهم وخوالفهم.
* إن هؤلاء الإستدلاليين يسعون على ساق خشبية، والساق الخشبية متعثرة واهية.
* فهم على خلاف قطب الزمان، صاحب البصيرة من تذهل ثباته الجبال[1].
* ألا فلتعلموا أن وهمكم وفكركم وإدراككم مثل عود الغاب الذي يمتطيه الطفل.
* إن علوم أهل الدين حاملة لهم، وأما علوم أهل الحسّ فأحمال فوقهم[2].

ومع هذا التقرير المستمر من الصوفية على كون الإلهام الكشف طريقاً للمعرفة الحقة اليقينية، فقد استمر علماء الأصول والكلام في رده وإنكاره، فنرى صاحب «العقيدة النسفية» وهو بصدد تقرير أسباب المعرفة يؤكد ما ذكره السابقون فيقول: «أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل. والإلهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق»[3].

---

(١) المثنوي: الأبيات ٢١٢٥-٢١٣٠ وكفافي، ص٢٧٣-٢٧٤.

(٢) المصدر السابق، الأبيات ٣٤٤٥-٣٤٥٠ (كفافي، ص٣٩٤).

(٣) العقائد النسفية وشرحها، ص٥ طبعة اسطنبول، ١٣٢٠.

ومع كل هذا الإصرار من المتكلمين والأصوليين والفلاسفة العقليين على رد الإلهام فإن الصوفية واصلوا جهدهم من أجل تمكينه وترسيخه والإنتهاء إلى أن المعرفة الحقة هي ما كانت ذوقية كشفية، ومما يتوصل إليها عن طريق عملية تطهرية صاعدة باستمرار وعن طريق التوبة، وعن طريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات الذميمة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى... حتى إذا تولى الله تعالى أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانفتح عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، قال تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ فليس على العبد إلاّ الإستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام والترصد بدوام الإنتظار، لما يفتحه الله تعالى من الرحمة، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة... وعند ذلك إذا صدقت إرادته، وصفت همته، وحسنت مواظبته، تلمع لوامع الحق في قلبه ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى، فينكشف له الغيب ويحصل على اليقين، وذلك مقام المكاشفة»[1]، ويقول ابن عربي وهو يقرر قول من سبقوه ويؤكده: «إن المؤمن المتأدب بآداب ربه، المحافظ على شريعته، إذا لزم الخلوة والذِكر، وفرغ فكره مما سواه، وقصد فقيراً لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي منّ بها الله سبحانه على عبده الخضر، فقال تعالى: ﴿عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً﴾، وقال

---

(١). الغزالي: «الأحياء» ج٣ ص١٦ وما بعدها.

تعالى: ﴿واتقوا الله، ويعلّمكم الله﴾، وقال: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾، وقال سبحانه: ﴿يجعل لكم نوراً تمشون به﴾، والنور هو العلم، والفرقان أعلى فيوضات الإلهام... فحينئذ يحصل لصاحب الهمة ـ في الخلوة مع ربه ـ جلّت هيبته، وعظمت منته، من العلوم ما يغيب عند كل متكلم على البسيطة لأنها من رواء أحكام العقل، وليست في متناوله ولا طاقته، لأنها منّة الوهاب العليم»[1].

هذا بالنسبة للصوفية العمليين، الذين جعلوا تحقيق الغاية منوطاً باتباع السلوك والإلتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها «بالطريقة»، وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد ومراتب السلوك، من جهة، والإلتزام «بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله ﷺ من جهة أخرى»[2].

أما بالنسبة للصوفية النظريين، أو الفلاسفة المتصوفين، فإن عملية

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية؛ الباب ٣٧٣ جعل مؤرخة الفكر الفلسفي للمعرفة الصوفية [الحدسية] جملة خصائص عامة ومشتركة، فهي:
أ ـ معرفة مطلقة مباشرة، ولحظية وتستعصى على التعبير:
ب ـ وتتميز بالصدق والثبات:
Certainty and Indubitability. Absolute-immediate, direct and non- symbolical.
جـ ـ وشروط حصولها نوع تأحد بين الذات والموضوع: The identification of ourself with the objectby an effort of imagination and to experience the object within us, as it is in itself.

(٢) السهروردي،: «شهاب الدين عمر بن محمد» «عوارف المعارف»، ص١٥٣ طبعة ١٣٥٨.

الإشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الأمور، وسيلتها الرياضة العقلية التي غايتهـا «منـع الشـواغـل عن الحـواس قصـد تحصيل المعـارف العقلية»[1]. فسبيلهم مختلف إذ هو مبني في جملته على النظر الفلسفي والبحث على طبع يكتسبه الإنسان يمكنه ويدفعه إلى «التأمل والروية والذكر والتشوق إلى الإستنباط»[2] فعلن مذهبهم هذا إذا تمكنت النفس أن تتجـاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة، كما تتجاوز حدود العالم المحسـوس، تعلمت الحقـائق والأسـرار، وذلـك إذا تجرد صاحبها من المـاديات، وتفرغ للبحث والنظر، حتى إذا فارقت البدن، انكشف لها جميع الحقائق وصارت في عالم الحق، أو عالم العقل أو عالم الديمومة، يقول الكندي: «والنفس بسيطة جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا ما فارقت البـدن، انكشفت لها الأشياء كلها وصارت شبيهة بالله. والجري وراء الملذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقله. وإذا فارقت البـدن التـذت لذة كبيرة»[3] وهـو يستشهد في هذا الخصـوص ـ كمـا فعـل بعـد السهـروردي الحلبي شيخ الإشراقيين[4] ـ

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الفـارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٨٥ (تحقيق الدكتور البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩).

(٣) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، «رسالة أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي في القول في النفس»،ص٢٧٤، تحقيق عبـدالهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر ١٩٥٠، وانظر تعليقات الأستاذ أبو ريدة، على ص٢٧١، وما بعدها.

(٤) السهـروردي (شهـاب الـدين يحيى بن حبش): التلويحات العرشية، المورد الثالث الفصـل الأول الفقرة ٥٥. وانـظر: الـدكتور محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية ص٦٠ وما بعدها، القاهرة ١٩٥٩.

بأفلاطون. فيذكر على لسانه: «أن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة، وتفردوا بالنظر والبحث في حقائق الأشياء، انكشف لهم علم الغيب وعلموا ما يخفيه الناس في نفوسهم، واطلعوا على سر الخلق»[1]. وردد الفارابي في كتبه ورسائله ما ذهب إليه الكندي، وصاغ نظريته كاملة في السعادة، وحدد طريق السلوك إليها فقال: «السعادة أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ومن جملة الجواهر المفارقة للمادة، وأن تبقى على تلك الحال أبداً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أعمال فكرية وبعضها أفعال بدنية، وليست أي أفعال اتفقت، بل أفعال ما محدودة مقدرة عن هيئات ما وملكات ما، مقدرة محددة»[2] ويقول في رسالة أخرى : «إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت،فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[3]، وهكذا فشرط الوصول إلى المعرفة المباشرة الخالصة، في نظر فلاسفة الإشراق ـ هو خلاص النفس من البدن واستعدادها لتلقي النور الإلهي وانتقال العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، وعنده تتجلّى الحقائق. ولعل

---

(١) الكندي، المصدر السابق، ص٨٥ وما بعدها.

(٢) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص٨٥.

(٣) الفارابي: «الثمرة المرضية، ص٧، وانظر: الدكتور إبراهيم بيومي مذكور في الفلسفة الإسلامية، ص٣٦ وما بعدها (الطبعة الثانية دار المعارف، ١٩٦٨).

الشيخ الرئيس ابن سينا، أكثر الفلاسفة في الإسلام نزوعاً إلى جعل الإشراق ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي والمجاهدة الدائبة للتخلص من حجب المادة المتمثلة في البدن وملذاته، لذلك فقد صرح بأن الإنسان «إذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح، انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة، والملأ الأعلى، انجذاب ابرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة، ووقعت له الطمأنينة فنودي من الملأ الأعلى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة * ارجعي إلى ربك راضية مرضية * فادخلي في عبادي * وادخلي في جنتي﴾. وهو إذ يحدد الطريقة كوسيلة للإتصال بالعقل الفعال وعالم الكليات والحقائق المجردة يرى: «إن النفس الناطقة ـ كمالها الخاص بها ـ أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدأ من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك، حتى تستوفي في نفسها هيأة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً، موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، ومتحداً به، ومنتقشاً بمثاله وحياته ومنخرطاً في سلكه وصائراً في وجوده»[1]، وبكلمة أخرى فإن الناظر المتأمل كلما ازداد استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً، حتى تتكشف له.

تلك هي الصورة الإسلامية، بشقيها العملي والنظري، للإتجاه الروحي الذي حمل أتباعه بعيداً إلى عالم المجردات، حيث مشاهدة

---

(١) ابن سينا: كتاب النجاة، ص٩٣، فصل في معاد الأنفس الإنسانية، وانظر أيضاً: الإشارات، ص١٩٨.

الحقائق وتذوقها مباشرة.

وإذا كنا نذهب مع أصحاب المعرفة التأملية الباطنية إلى القول بأن: «مجال التجربة الصوفية من حيث هو سبيل إلى المعرفة، مجال حقيقي لا يقلّ في ذلك عن أي مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية؛ ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي»[1] فإننا نرى في دعوى الصوفية إلى معرفة سامية معصومة عن الخطأ، وسيلتها الإلهام وميزتها الصدق والإطلاق، إنكاراً لشهادة الحسّ وإبطالاً للإستدلال العقلي. وإذا كانت المعارف العقلية والحسيّة متجددة نامية ـ من حيث أنها خاضعة للنقد والتمحيص، فإن دعوى الصوفية بأن معرفتهم من قبيل المعارف اللدنية المطلقة، كانت سبباً زاد من ركود حركة الفكر في الإسلام ونسخ دور العقل في عمليات الهدم والبناء والتعديل والتجريح. إذ كيف يمكن إخضاع مثل هذه المعرفة التي هي فوق طور العقل لنقد العقل وشهادة الحسّ، وهي معرفـة بطبيعتها تسمو على قيود الواقع الموضوعي وحدوده، وتتجاوز مقولات العقل ولغته ومنطقه، بل وترى فيه معرفة تقوم على ساقٍ خشبية متعثرة واهية ولا تسوق إلّا إلى: الوهم والخطأ والظن.

---

(١) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني، ص٣١.

القسم الثاني

شخصيات التصوف الفلسفي

الفصـــــــل الأول

مقدمة في صور التوحيد عند الصوفية

من أجـل فهم مذاهب فلاسفـة الصـوفية لابـد من استعـراض جملة الإتجـاهـات التي تبلورت في الفكر الصوفي في الإسلام بخصوص الوحدة الإلهية، ذلـك أن المسلمين وإن اتفقوا على توحيد الله تعـالى وتنزيهه عن المشابهة والمماثلة، فقد اختلفوا في تحديد الصلة القائمة بين الربوبية وعالم الخلق، أو بين الحق والخلق، كمـا يرد على لسان الصوفية، بين الكائن السرمدي المطلق الثابت والعالم المتكثر المتغير، بين اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحدد له مكاناً وزماناً، والمتناهي المقيد في وجوده بمكان وزمان معينين، كما يرد على لسان الفلاسفة.

ومن الممكن حصر هذه الإتجاهات في الصور الآتية:

التوحيد الكلامي:

سبق أن أوضحنا عند الكلام على مبدأ التوحيد بأن القرآن الكريم أقام الألـوهية على أساس من التنزيه يتوسط بين طرفي التجريد المطلق والتشبيه المادي أو المحايثة التامة. وقد وقف السلف ـ رضوان الله عليهم ـ عند هذا التصور المستقيم المعتدل، فكانوا ينزهون الله تعالى عن المماثلة والمشابهة

وعن الحلول والإتحاد، وفي الوقت عينه، يصفونه بما وصف ذاته العلية المقدسة من أوصاف الكمال التي وردت في الكتاب والسنة «يقرؤنها كما جاءت»[1]، من غير تشبيه أو تعطيل أو تأويل يخرج هذه الصفات عن معانيها الظاهرة وذلك خوفا من الزلل والوقوع في الخطأ وتأويلها على وجه لا يتفق مع كمال الألوهية المطلق، ولهذا أجمعوا على «أن من أصول العقيدة، ترك المراء والجدل والخصومات في الدين»[2].

إلا أن موجة الفتوحات الإسلامية وما نتج عنها من امتزاج فكري وحضاري أدت إلى اختلاطات ثقافية وانحرافات عقيدية، فتفشت حركات الزندقة التي تمثلت في فرق الغلاة الذين حاولوا تقويض النظرة القرآنية المستقيمة وذلك بما أوجدوا من آراء تميل تارة إلى التشبيه الغليظ وأخرى إلى الحلول السافر. فظهرت دوائر فكرية تجاوزت أدلة التنزيه وارتكست في التشبيه المادي وزعمت أنه تعالى «جسم كالأجسام، وأنه ذو أبعاد وأبعاض، وأنه لحم وعظم ودم، وأنه يرى ويشاهد ويعانقه المؤمنون»[3]. كما تخطت جماعة أخرى التصور القرآني وقالت: «أن الألوهية تحل في العباد، وأن العبد إن تطهر بالمجاهدة الروحية ونقى سرائره بالرياضة اتصل بالله واتحد به»[4]، وهكذا قضت على معنى الثنائية المطلقة التي أقامها القرآن الكريم في نصوص قطعية

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص٨٢١ (طبعة بيروت ـ ١٩٥٦).

(٢) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص١٢.

(٣) انظر: في شبه المشبهة، الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢١٣/١، الشهرستاني: الملل والنحل، ١٣٧/١، ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص٢٥٦.

(٤) الأسفراييني: التبصير في الدين، ص٧٧، البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٦٠ (الحلولية).

وصـريحة بين الله والعالم فسقطت في الحلول السافر الذي ـ وصمه القرآن بالغلو وحكم فيه الفقهاء والمتكلمون بالكفر.

وقد تجرد المتكلمون ولا سيما رجال المعتزلة للرد على هذه الدعاوى المنكرة، وشددوا على النظرة القرآنية التي تقوم في أساسها على مبدأ ثنائية الله والعـالم وعلى التفرقة الواضحة والصريحة بين الألوهية وعالم الخلق وحاولوا إقامة التوحيد على أساس عقلي ثابت رصين، فأبطلوا شبهات المجسّمة بنفي المماثلة والمحايثة بينه تعالى وبين خلقه، كما طرقوا سبلاً مختلفة للرد على الحلوليين والقائلين بالإتحاد، وانتهت أنظارهم واجتهاداتهم إلى أن الإنتصار للتنزيه والتوحيد لا يكون إلاّ بإقامة الألوهية على أساس من التنزيه المطلق، وتراءى لهم أن ذلك لن يتحقق إلاّ بحملة أمور منها:

أ ـ **نفي الجسمية** عنه تعالى بغية القضاء على محاولات المشبّهة في عقد المماثلة بينه تعالى وبين مخلوقاته، ودفعهم هذا إلى تأويل جملة الصفات الخبرية فكانوا أول من أحدث القول بتأويلها ووجوب صرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى مجازية، تتسع لها لغة العرب، مستعينين في ذلـك بأدلة عقلية ونقلية وبسوابق تاريخية معينة ومحددة وردت عن بعض رجال السلف مالوا فيها إلى التأويل[1]. وقد ألزمهم هذا المبدأ بنفي الرؤية السعيدة باعتبار أن إثباتها، يلزم عنه تحديد الذات الإلهية في نطاق الزمان والمكان والمادة، وحكموا: «بأن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه وإلى حدوث معنى فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره، لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً، أو حالاً في

(١) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٠١ وما بعدها.

المقابل، وهذه من صفات الأجسام، فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه»[1].

ب ـ **نفي التعدد** والتركيب في ذاته تعالى بغية نفي الحلول أو الإتحاد، إذ الحلولية زعموا أن هذا الإنسان إذا تطهر حلت فيه صفة القديم فصار إلهاً، وقد ألزمهم هذا الحرص على الوحدة الذاتية المطلقة للألوهية نفي **الصفات الذاتية**، ونفي أن تكون الصفات معاني إضافية زائدة على الذات قائمة فيها، كما انتهوا ـ نتيجة لمذهبهم العام ـ إلى القول **بخلق القرآن**، فقد تراءى لهم بأن إثبات صفة قديمة زائدة على الذات مدعاة لتركب الذات من موجودين: الذات والصفة، وذلك ـ في نظرهم ـ تعدد وشرك، لذلك قال شيخهم واصل بن عطاء: «من أثبت معنىً صفة قديمة (زائدة على الذات) فقد أثبت إلهين»[2]. بل رأوا في إثبات الصفات كمعاني إضافية زائدة على الذات ما يماثل قول النصارى في إثبات أقاليم قديمة مع الذات الإلهية[3].

هذا هو الجانب الإيجابي من نظرية التوحيد الإسلامية، كما صاغتها المعتزلة محاولة بنّاءة ومنطقية لإقامة الألوهية على أساس من الوحدة المطلقة وعلى مبدأ التفرقة الحادة بين عالمي الحق والخلق، أو اللامتناهي والمحدود، إلا أن حماس المعتزلة لغايتهم أوقعهم في سلبيات

---

(١) القاضي عبدالجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ص٢٧٦ (تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٩٦٥).

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٥٧.

(٣) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص٧٥.

نتجت لزاماً عن نظريتهم. ذلك أن نفي الصفات الكمالية والخبرية جملة وتفصيلاً والقول بخلق القرآن، وجعل الكلمة الإلهية ظاهرة وجودية مخلوقة كبقية الظواهر الكونية تماماً، قد أنهت الألوهية عندهم إلى: ذات معطّلة معرّاة مبهمة، يصعب معها للإنسان العادي أن يعقد معها صِلاته[1]، وصدق الفخر الرازي إذْ يقول: «المشبِّه يعبد صنماً والمعطِّل يعبد عدماً»[2].

لقد أدى هذا التصور التجريدي المطلق للألوهية بدوره إلى ردود فعل عنيفة تبلورت ابتداء في دوائر الصوفية التي حاولت ـ من جانبها ـ أن تتخطى هذه المسافة الفارقة بين الحق والخلق، بين اللامتناهي والمتناهي، وتنقل التوحيد من صورته العقلية التجريدية والجدلية إلى مضمون روحي، مهما تباينت صوره وأشكاله، فإنما يهدف إلى إشاعة ضرب من العلاقة والوصل بين الوجودين: الإلهي والإنساني، والمطلق والمحدود، وتقريب المسافة بينها بطريقة أو أخرى.

وقد شهد الفكر الصوفي في هذا الخصوص محاولات تتابعت تاريخياً تعمل من أجل التقريب بين عالم الحق والخلق، اختلفت في مراتب القرب والإبتعاد عن التصور القرآني الخالص، كان من أبرزها:

---

(١) نقل الأشعري في مقالاته، وابن المرتضى في طبقاته، صورة موجزة للتوحيد الإعتزالي: «ان الله واحد ليس كمثله شيء، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، لا يدرك بحاسة.. لا يجر عليه زمان ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق بوجه من الوجوه، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام. انظر: طبقات المعتزلة، ص٧ (طبعة بيروت ١٩٦١).

(٢) الرازي: أساس التقديس في علم الكلام، ص٣٢.

التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السِّوى):

وهـذا اللون صاغـه شيوخ الصـوفية الـذين التزموا بقواعد الشرع ونصوص الكتاب وهدي النبوة، وبه حاولوا تفسير الإسلام تفسيراً ذوقياً في ضوء العقل والمعاناة الروحية. وهذا التوحيد، مع حرصه على تقرير مبدأ ثنائية الله والعالم، فهو محاولة ـ كما لاحظ الدكتور عثمان يحيى ـ لإدراك الوحدة الإلهية ووعى بها في مستوى الإرادة، وصاحب هذا المقام تذوب إرادته في إرادة الله وتفنى رغائبه في رغائب الله، فلا يريد العبد إلا ما يريده الله ولا يحب إلاّ ما يحبه الله[1]. وهو المقام الذي أسماه ابن تيمية بمقام: «الفناء عن عبادة السِّوى»، وهو حال النبيين وأتباعهم، يفنى العبد فيه: بعبـادة الله عن عبادة عما سواه، وبمحبته وطاعته وخشيته ورجائه والتوكل عليه عن محبة ما سواه... فقد فني من قلبه التألّه لغير الله وبقي في قلبه تألّه الله وحده»[2].

وفي هذا الفناء للإرادة الإنسانية، أو بتعبير أدق: في هذا التسامي بإرادة العبـد إلى إرادة الله يتحقق الكمـال للإنسـان في أسمى صوره ومعـانيه، وهـو ما عبرت عنه أقوال شيوخ الصوفية: قال التستري (ت ٢٨٣هـ): «التصوف: السكون إلى الله» وقال أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ): «الصوفية قوم لما تركـوا كل ما سوى الحق، صاروا لا مالكين

---

(١) الدكتور عثمان يحيى: «نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي» ضمن «الكتاب التذكاري»، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص٢٣٤. وفناء إرادة العبد ـ كما يقول الهوجويري: كشف المحجوب، ص٢٤٥، في إرادة الله، ليس معناه: فناء وجود العبد في وجود الله تماماً كما يذوب الحديد في النار: فالنار قد تؤثر في صفات الحديد، ولكنها لا تمس جوهره او تغيره.

(٢) الرسائل والمسائل، ١/١٥٠، وانظر، ابن القيم: مدارج السالكين، ٣/٣١٢.

ولا مملوكين»، وقال الجنيد (ت ٢٩٧هـ) «التصوف أن يختصك الله بالصفاء فمن اصطُفِيَ من كل ما سوى الله فهو الصوفي» . وقال أبو محمد رويم (ت ٣٩٣هـ): «التصوف استرسال النفس مع الله على ما يريد»[1].

التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السِّوى):

وهو تحقق بالوحدة المطلقة لله في ذرى المشاهدة والتأمل. وهذا يعني اتحاد العبد مع الله اتحاد عيان ومكاشفة ومشاهدة، لا اتحاد جواهر وأعيان، وذلك بعد فناء الصوفي عن وجوده الخاص وعن الأغيار من حوله.

والذي يميز هذا اللون من التوحيد عن نظيره السابق هو أن الحقيقة الإلهية لا تظهر في هذا المقام بمظهر الأمر والنهي أو الشريعة والقانون الذي يخضع له العبد وتتلاشى إرادته فيه، بل تتجلى الألوهية لصاحب هذا المقام، الذي هو مقام الإصطلام، في صورة ذات مقدسة يهيم في مجالها ويتعشق كمالها ويفنى في وجودها، وهكذا «وبمقدار ما تتضاءل ذاتية العبد وتتقلص يكون دنوّه من حال الفناء حتى إذا تلاشت هذه الذاتية نهائيا يكون الوصول إلى ذرى المشاهدة والمكاشفة»[2].

وكما قلنا في التوحيد الإرادي أن فناء إرادة العبد في إرادة الله معناه تسامي الإرادة الإنسانية إلى قمة الإرادة الإلهية، كذلك الأمر في التوحيد الشهودي، فإن فناء وجود العبد المعنوي في بحر الوجود المطلق، معناه تسامي الوجود الإنساني المحدود إلى سماء الوجود الإلهي اللا محدود بدون أن تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أي تغيير في حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها اللاّنهائي، ولكن التغير هو ما يحصل للإنسان في

---

(١) انظر في هذه التعاريف وغيرها. نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٢٩.

(٢) الدكتور إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، ص١٩٧.

هذا المقام الشريف، أنه الآن إنسان ربّاني، وقد كان من قبل إنساناً فقط[1]. وهكذا فإنه من الخطأ أن نعتبر ـ كما يقول نيكلسون ـ: «الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، كقول البسطامي «سبحاني!» أو قول الحلاج «أنا الحق»، أو قول ابن الفارض «أنا هي»، فإن الصوفي لا يدين بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه. وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء، مخالفاً لكل مخلوق، ولا يقر بأن «الكل» هو الله. فالوحدة التي يقول بها: «وحدة شهود لا وحدة وجود»[2]. يقول ابن القيّم: «الفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه: أن تذهب المحدثات في شهود العبد، وتغيب في أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل. ثم تغيب صور المشاهدة ورسمه أيضاً فلا تبقى صورة ولا رسم. ثم يغيب شهوده أيضاً فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذي يُشاهِدُ نفسه بنفسه، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات. وحقيقته أن يفنى مَنْ لَمْ يكن، ويبقى من لم يزل»[3].

وهكذا فإن الصوفي في هذا المقام يرى الثنائية بين الله والعالم، ولكنه وقد استولى الرب تعالى عليه وأفناه عن ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهوداً ذوقيا بالمعنى الذي سنفصل فيه عند الكلام عن أبي يزيد البسطامي ونظرية الفناء: أي تلاشي الموجودات والأغيار بالقياس إلى الله

---

(١) الدكتور عثمان يحيى: المصدر السابق، ص٢٣٥.
(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص١٣١.
(٣) مدارج السالكين، ١/ ٨٠.

وهو ما يعبر عنه فريد الدين العطار: «بفناء الجزئي في الكلي، كما سنرى بعد قليل».

يقول ابن تيمية: «وأما الثاني (من أقسام الفناء) وهو الفناء عن شهود السِّوى، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين، كما يحكى عن أبي يزيد وأمثاله، وهو مقام الإصطلام، وهو: أن يغيب بموجوده عن وجوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل. وهذا كما يحكى أن رجلاً كان يحب آخر، فألقى المحبوب نفسه في الماء فألقى المحب نفسه خلفه، فقال: أنا وقعت فلم وقعت أنت. قال: غبت بك عني، فظننت أنك أني. فهذا حال من عجز عن مشاهدة شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق، وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين. ومن الناس من يجعل هذا عين السلوك، ومنهم من يجعله غاية السلوك، حتى يجعلوا الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية، فلا يفرقون بين المأمور والمحظور، والمحبوب والمكروه، وهذا غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية، عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله. فمن طلب رفع إنِّيته بهذا الإعتبار لم يكن محموداً على هذا، ولكن قد يكون معذوراً»[1]. بإعتبار أن ما صدر عنه إنما في حال غيبة عن الحس. يقول ابن خلدون

---

(١) الرسائل والمسائل، ١/٨٢ يقول السراج في «اللمع»، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ١٩٦٠، ص٤٣٧: [وأما قول القائل لصاحبه: أنا أنت وأنت أنا، فمعناه: معنى الإشارة إلى ما أشار إليه الشبلي رحمه الله حيث قال في مجلسه: يا قوم هذا مجنون بني عامر كان إذا سئل عن ليلى يقول: أنا ليلى. فكان يغيب بليلى عن ليلى حتى ليشهد ليلى ويغيب عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بليلى].

في هذا الصدد أيضاً: «ومن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس. والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون، وهذا هو الشطح. وصاحب الغيبة غير مكلّف، والمجبور معذور. فمن عُلِم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا ما وقع لأبي يزيد وأمثاله. ومن لم يعرف فضله ولا اشتهر بمثلها،. وهو حاضر في حسّه ولم تملكه الحال، أي حال الفناء، فمؤاخذ وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضوره وهو مالك حاله»[1].

وهكذا، ومع سمو هذه المنزلة وعلوها فإنها دقيقة جليلة بل وباب للمنزلةعظيم، يشرف منه الصوفي المستهلك في الحق على السقوط في دائرة العدمية وإسقاط الفرائض ودعوى الحلول إو الإتحاد بالله. يقول وليم جيمس: «قد يسمى ذلك الشعور بالإنسجام مع الإله الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به، وحدة واتحاداً معه. وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب اتحاد من أحشاء مذهب التألّه!!. لكن ذلك الشعور بالإستسلام النفسي وبالإتحاد المطلق، من ناحية عملية، بين المرء وموضوع تدبّره المقدس، يختلف كل الإختلافات عن أي نوع آخر من أنواع الإتحاد في الجوهر. إذ لا يزال الموضوع هنا ـ الذي هو الإله ـ والذات المدركة ـ الذي هو أنا ـ شخصين متمايزين. فلا يزال هو موجودا خارجاً، أحس بوجوده خارجاً. وأعلى درجة من الإتحاد معه تكون في نفس الوقت أعلى مرحلة من الشعور بأنني حقيقةٌ موجودة، اختلف كل الإختلاف عن ذلك

---

(١) شفاء السائل، ص٥٠ قال الجنيد معتذراً عن البسطامي: إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنعته تلبيس إبليس» ص٣٤٤.

الموجود المقدس الذي يملأني روعة وجلالاً»[1].

التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السِّوى):

أما مذهب وحدة الوجود فيرى أنصاره الوجود وجوداً روحانياً خالصاً: وبه يحاولون التوفيق بل الجمع بين الواحد والمتعدد، وربط اللانهائي بالنهائي والمطلق بالنسبي، المتغير، ومن ثم إلغاء الثنائية والفصل التام بين الله والعالم، فيتراءى لهم الله والعالم حقيقة واحدة هي علّة نفسها ومعلولة ذاتها. وهكذا بينما تمثل وحدة الشهود، كما يقول نيكلسون: «فيض العاطفة الدينية»[2] وذروتها التي يجدها الصوفي المستهلك الفاني في الحق، في أعلى مقامات مجاهداته ورياضاته؛ فإن وحدة الوجود نظرية فلسفية في طبيعة الوجود لا يرى صاحبها معها إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة، واسم العالم تارة أخرى. فالحقيقة الوجودية ـ في نظر أنصارها ـ: «وحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدّد فيها إلاّ بالإعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نظرنا إليها من حيث ذاتها قلت: هي الحق؛ وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها وتجلياتها قلت: هي الخلق، فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحديث، والأول والآخر، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات، ولكنها متناقضات لاختلاف في الاعتبارات لا في الحقيقة»[3]. ومن هنا

---

(١) وليم جيمس: إرادة الإعتقاد، ١٠٢/٢ (ترجمة الدكتور محمود حب الله، ١٩٤٩).

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص١٣١.

(٣) أبو العلا عفيفي: ابن عربي في دراساتي (ضمن الكتاب التذكاري)، ص١٥.

فإن المذهب يتضمن إبتداء إنكارُ العالم الظاهر، وعدم الإعتراف إلاّ بوجود حقيقي واحد هو الله «الحق». أما الخلق، فعلامات وآثار وتجليّات له، وهكذا تغدو الطبيعة زيفاً حائلاً، ويعتمد أحقية كل كائن في الوجود على قدر مايشتمل علىٰ ذلك الجوهر الأزلي كثرة وقلة.

وإذا كان الجوهر والحقيقة العددية للكون واحدة، هي الحقيقة الإلهية، وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها، فمن الواضح ـ كما يقول آسين بلاثيوس: «إنَّ إدراك هذه الوحدة ينبغي أن تكون المطلب الأسمى للمتصوف»[1]. فالنفس بصورة مثالية تعود إلى الإتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي، وحين تشعر بأنها هي والمبدأ واحد تصيح بغير تحفظ:

فما ثمّ إلاّ الله، ما ثم غيره   وما ثمّ إلاّ عَيْنُه وإرادته

وهكذا يرى أصحاب الوحدة المطلقة، الوجود كله حقيقة روحية واحدة، وإن تمثل لحواسنا متكثِّرا في موجوداته الخارجية، أو بدا لعقلنا ثنائياً يتألف من الله وعالم الأعيان، فليس ثمة فرق بين الحق والخلق، ولا بين الخالق والمخلوق، اللهم بالإعتبار والجهة، فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين ذاته، يقول ابن عربي: «سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها»:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
جمّع وفرّق، فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[2]

---

(١) آسين بلاثيوس: ابن عربي ومذهبه، ص١٦١.

(٢) ابن عربي: فصوص الحكم، فص إدريس، ص٧٩. وانظر: الفتوحات المكية، ٦٠٤/٢.

وهذا التوحيد هو ما أسماه ابن تيمية وابن القيم بالفناء عن الوجود السّوى، وحكم فيه بأنه «فناء أهل الوحدة الملاحدة»، باعتباره يتضمن الغـاءً مطلقاً لمعنى الثنائية الذي قرره القرآن الكريم وشدد عليه علماء الكلام، وبه أيضاً يختلف عن مقام التوحيد الشهودي الذي يميز أشياعه بين طرفي الوجود، خاصة المردود منهم من حال المحو والإستهلاك إلى حال الصحو الشعوري، كما سنرى عند الكلام عن أبي يزيد البسطامي.

يقول ابن تيمية: «ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكـلام، فإنه كفر ظاهراً وباطناً، وباطنه أقبح من ظاهره، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وهم يسمون أنفسهم المحققين. وهؤلاء نوعان: نوع يقول بذلك مطلقاً كما هو مذهب صاحب الفصوص: ابن عربي وأمثاله: ابن سبعين وابن الفارض والقونوي والششتري والتلمساني وأمثالهم ممن يقول: إن الوجود واحد، ويقولون إن وجود المخلوق هو وجود الخالق، لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر، بل يقولون الخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق»[1].

---

(١) الرسائل والمسائل، ص٤٠ وما بعدها، وانظر، ابن القيم: التفسير، ص٥١.

الفصل الثاني

أبو يزيد البسطامي وفكرة الفناء

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان، من أهل بسطام[1]، صوفي فارسي الأصل، كان جده شروسان مجوسياً أسلم وحسن إسلامه. يقول عنه القشيري: «كانوا ثلاثة أخوة: آدم وطيفور وعلي، وكلهم كانوا زهاداً عباداً، وأبو يزيد كان أجلهم»[2]. ووصفه أبو نعيم في «الحلية» قائلاً: «هو التائه الوحيد، الهائم الفريد، تاه فغاب، وهام فآب، غاب عن المحدودات إلى موجد المحسوسات، والمعدومات، فارق الخلق ووافق الحق»[3].

اختلف الرواة في أبي يزيد وأحواله، فمنهم من رأى فيه العابد الزاهد، والصوفي الملتزم بأوامر الدين وحدود الشرع، يصحح باطنه بالمراقبة والإخلاص، ويزين ظاهره بالكتاب والسنة، فروى عنه قوله: «لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به

---

(١) «بسطام» بكسر الباء، محلة كبيرة بـ «قومس»، في الطرف الجنوبي الشرقي لبحر الخزر، على الطريق إلى نيسابور، فتحت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، سنة ١٨ للهجرة، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٢/١٨٠.

(٢) القشيري: الرسالة، ص٨٠، انظر أيضاً: السلمي: طبقات الصوفية، ص٦٧.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ١٠/٣٣ (رقم ترجمته: ٤٥٨).

حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة، وكان يقول: «لم أزل منذ ثلاثين سنة كلما أردت ذكر الله، أتمضمض وأغسل لساني إجلالاً أن أذكره»، وقيل فيه: «لم يخرج من الدنيا حتى استظهر القرآن كله». وقيل له مرة: بِمَ وصلت! فقال: ببطن جائع وبدن عار. ورويَ عنه أنه قال لصاحب له: «قم بنا حتى ننظر إلى الرجل الذي شهر نفسه بالولاية وكان رجلاً مقصوداً مشهوراً بالزهد، فمضيا إليه، فلما خرج الرجل من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة. فانصرف أبو يزيد ولم يسلمْ عليه، وقال: «هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه»[1].

وخلافاً لهذه الصورة، فقد رويت عنه أخبار وأقوال، تخرجه عن دائرة الإلتزام بالأحكام الشرعية والنظرة السنية الخالصة وتدخله في دائرة الغلو والإنحراف الفكري المتمثل في دعوته إلى ما يشبه الحلول وإلى ما يقترب من أصحاب النزعة العدمية، من ذلك قوله: «سبحاني ما أعظم شأني» وقوله: «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون» وقوله: «جزت بحراً وقف الأنبياء عند سواحله»[2]، وغير هذه مما يدل علىٰ فكرته في الفناء أو ما يعرف في اصطلاح الصوفية بالمحو والإستهلاك. يقول نيكلسون: «ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التي ينسبها إليه فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء

---

(١) المصدر السابق، ص٣٣-٤٠، وانظر السلمي، ص٧٢-٧٤، المناوي: الكواكب الدرية، ١/٢٤٤ (رقم ترجمته: ٢٥٦)، النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ٢/٤٩ (دار صادر - بيروت).

(٢) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص١٦٢، وانظر: الكواكب الدرية، ٢٤٤، ومقدمة الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي لكتاب: شفاء السائل لابن خلدون، ص٥٥، والدكتور عبدالرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص٢٠.

لعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود الداعين إلى رفع التكاليف الدينية، مبشراً بمذهب ابن منصور الحلّاج... ولكن ليس من العسير أن نعرف أي الأقوال التي ينسبها إليه المترجمون له صحيح، وأيها مخترع، وقد أشار إلى ذلك عبدالله الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ) عندما قال: «إن كثيراً من الأكاذيب قد انتحل باسم أبي يزيد البسطامي، مثل قوله «صعدت إلى السماء وضربت قبتي بإزاء العرش»[1].

لم يترك البسطامي أي أثر مكتوب، إلا أن ابن أخيه أبا موسى عيسى ابن آدم، عرّف الشيخ الجنيد البغدادي بمقالات أبي يزيد، فترجمها الجنيد إلى العربية، وأصحبها بشروح لا يزال قسماً منها محفوظاً في كتب الصوفية مثل كتاب اللمع للسراج الطوسي، وأشار إلى بعض شطحاته التي جمعها السهلكي في كتاب النور، وأبو القاسم القشيري في رسالته، وفريد الدين العطار في تذكرة الأولياء، وغيرهم. وإلى أبي يزيد تنتسب الطريقة الصوفية المعروفة بالطيفورية.

فلسفة الفناء:

مع أن بعض المصادر الصوفية ربطت فكرة «الفناء» بأبي سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٨٦هـ، فهو في رأي البعض «أول من تكلم في علم الفناء والبقاء»[2]. إلا أن الثابت موضوعياً هو أن أبا يزيد البسطامي كان

---

(١) نيكلسون: المصدر السابق، ص٢٣. يقول عفيفي: «إن أبا يزيد البسطامي يمثل نزعة غالية لا نستطيع أن نصفها بأنها سنيّة خالصة. فقد كان هذا الصوفي الوارث الحقيقي للعقلية الإيرانية القديمة، ولذا يتجاوز تصوفه الحدود السنيّة التي ذكرناها، وكاد يقول بوحدة الوجود التي لا يمكن التوفيق بينها وبين الفكرة الإسلامية في توحيد الله» المصدر نفسه، ص٢٢٥.

(٢) أبو سعيد الخراز، واسمه حمد بن عيسى، من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري

أول داعية في الإسلام لفكرة الفناء، وكان بهذا الإعتبار ممثلاً «لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود»[1].

ويرى الباحثون في التصوف الإسلامي أن الفكرة من تأثيرات العقلية الآرية القديمة، فربط أكثرهم بين فكرة «الفناء» و «النرفانا الهندية» وفكرة التأمل المؤدي فيها إلى الإستغراق في الواحد والإتحاد به.

يقول كولدتسيهر: «إن نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي (أتمان)، إذا لم تكن تتفق معها تماماً، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء أو المحو والإستهلاك»[2] ويقول نيكلسون: «الفكرة الصوفية في فناء الذاتية في

= وسريا السقطي، وهو من أئمة الصوفية وجلة مشايخهم، انظر ترجمته في: الحلية، ١٠/٢٤٦ وطبقات الصوفية للسلمي، ص٢٢٨، وانظر. الدكتور قاسم السامرائي: رسائل الخراز، من مطبوعات «المجمع العلمي العراقي»، المجلد الخامس عشر (١٩٦٧). ومن الباحثين من ربط الفكرة بذي النون المصري، يقول السلمي وعنه ينقل ابن الجوزي (تلبيس إبليس، ص١٦١): «أول من تكلم في بلدته في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية: ذو النون المصري، فأنكر علية ذلك عبدالله بن عبدالحكم وكان رئيس مصر و كان يذهب مذهب مالك وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره أنه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة». ويؤكد الأستاذ نيكلسون أنه (أي ذو النون المصري) لم يستعمل قط كلمة الفناء، انظر، في التصوف الإسلامي، ص٧٥.

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٦٣، ص٢٢٥.

(٢) كولدزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، الطبعة الثانية من الترجمة العربية، ص١٦٢.

الوجود الكلي، هي عندي بلا ريب من أصل هندي، ولعل ممثلها العظيم أبو يزيد البسطامي، قد تلقاها عن شيخه أبي علي السندي». ثم يستطرد متحفظاً فيضيف القول: «ولسنا نوحّد الفناء والنرفانا، من كل وجه، لأن كلا الإصطلاحين يدل على فناء الشخصية، بل إن النرفانا سلبية خالصة، والفناء يصحبه البقاء، أي الحياة الخالدة في الله»[1]. أما زيهنر فقد ذهب إلى أن الربط بين الفناء والنرفانا دعوى لا تحتاج إلى برهان، معتمداً في ذلك على قول لأبي يزيد جاء فيه: «صحبت أبا علي السندي فكنت ألقّنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلّمني التوحيد والحقائق صرفاً» فالنص ـ في نظره ـ لا يفهم منه سوى أن أبا يزيد كان يعلّمني السندي الفروض الدينية، باعتباره حديث عهد بالإسلام، مقابل تلقيه عنه علم الحقيقة والفناء، الذي لم يكن على علم به[2].

وقد أنكر جمع آخر من المستشرقين والباحثين هذا الترابط، ومنهم الأستاذ آربري، الباحث الحجة في الدراسات الصوفية، الذي أخطأ ـ في مثال له نشر في العدد الخامس من مجلة مدرسة اللغات الشرقية

---

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٥، وانظر كتابه الآخر: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، ص٢٢. وقد أشار هنري برجسون إلى هذه السلبية الملازمة للتصوف الهندي، فقال: [التصوف الهندي بصورة عامة تصوف سلبي، لا يؤمن بقيمة العمل الإنساني ولم يكن واثقاً به ولأن الإنسان لا يرى جدوى من تدخله في تغيير الطبيعة، لأنه عاجز عن إحداث هذا التغيير، صاحبه التشاؤم صفة ملازمة له. وهذا التشاؤم هو الذي منع الصوفي الهندي من المضي بالتصوف إلى غايته القصوى، أعني العمل] «منبعا الدين والأخلاق» ص٢٤٥.

(٢) انظر: الدكتور قاسم السامرائي: المعراج في الكتابات الصوفية» بالإنكليزية، ص٢١٦.

والإفريقية ـ الدعوى ورفضها. وأشار آخرون إلى أن زيهنر قد اساء فهم النص فلفظ «الفرض» الوارد فيه، له مدلول مخصوص عند الصوفية، يفيد الإلتزام بأدب الدين وحدوده لا معنى «الواجب» الديني المتمثل في الفروض التي لا يسع المسلم غير القيام بها، وحاول هؤلاء أن يلتمسوا للفكرة أصلاً إسلامياً يتمثل في محاولة البسطامي تقليد «المعراج النبوي» وصياغة «معراجه الروحي» ووصوله إلى مقام المكاشفة والمشاهدة، على غراره»[1].

وقبل استعراض مذهب البسطامي في الفناء، والتعرف على عناصره الأجنبية والإسلامية، تحسن الإشارة إلى مضمونه عند الصوفية عموماً والحق فإن أقوال الصوفية تباينت وتشعبت في تعريفه وتوضيح مبانيه ومعالمه. يقول الكلاباذي: «الفناء هو أن تفنى الحظوظ (أي ذهاب الوعي والشعور والإدراك) فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز (أي بين عالم الحق وعالم الخلق) وهو فناء عن الأشياء كلها، شغلاً بما فني به. . . والحق يتولى تصريفه، فيصرفه في وظائفه وموافقاته، فيكون محظوظاً فيما لله عليه، مأخوذا عما له، وعن جميع المخالفات، فلا يكون له إليها سبيل، وهو العصمة. . . والبقاء الذي يعقبه، هو أن يفنى عما له ويبقى بالله»[2]، ومقصود الكلاباذي أنه حينما يرتبط الفاني

(١) انظر: الدكتور أحمد ناجي القيسي، فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير، ص٥٣٥ـ٥٣٦، وشبيه بهذا معراج ابن عربي الصوفي الذي تكلم فيه في كتاب «كيميا السعادة» من الفتوحات؛ انظر: أبو العلا عفيفي، رأي ابن عربي في المعراج الصوفي، مجلة المركز الإسلامي، لندن، ١٩٥٥.

(٢) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٩٢ (نشرة آربري، ١٩٣٣) يقول برتراند رسّل: الحيا الأبدية لا تعني وجوداً خلال كل لحظة زمنية من لحظات الزمن =

بالخالد، لا يبقى للفاني وجود، فلا يسمع أو يرى سوى الله، وعندما يبلغ هذا المقام، يكون ـ كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي ـ زمانه «الديمومة» ومكانه «اللانهاية» وسماؤه «الهوية» وشجرة منتهاه «الأحدية»[1]. وهو في هذه الحال أن عرف نفسه فهو هو، وهو متحد به، ولكنه اتحاد عيان ومشاهدة، لا اتحاد أعيان، فشرط الفناء: تلاشي شخصية الإنسان وانعدام شعوره بوجوده، ومقتضاه: زوال الحجب المادية ـ المتمثلة في العالم الحسي ـ التي تفصل الصوفي السالك عن الله تعالى. فإذا زالت الحجب، ودنا من الله تعالى، ذهبت أنّيته وصار الفهم عنه تعالى غذاءه، ومجالسته ومحادثته أنسه، وذلك هو البقاء الذي ينشده الصوفي بعد فناء وجوده المادي وتحرره من ظلمة الطبع، وينتهي إلى حال يبدو فيه غريق «توحيد الشهود» لا يدري ما الشريعة ولا الدين، ولا يعرف رسماً من رسوم الظاهر، لأن الوحدة الإلهية، تبدو له في صورة «ذات مقدسة» يهيم في جمالها، ويتعشق كمالها، ويفنى في وجودها، إذا نطق لا ينطق إلا بحبها، وإذا أبصر لا يبصر إلا جمالها، وإذا سمع لا يسمع إلا حديثها، وإذا

= المقبل، بل تعني نوعاً من الوجود مستقلاً عن الزمن كل الإستقلال ليس فيه «قبل» و«بعد» وبالتالي يستحيل فيه التغيير استحالة منطقية، انظر: [تاريخ الفلسفة الغربية، ١/ ٨٧ ـ الترجمة العربية].

(١) السراج، اللمع، ص٣٨٤، أبو العلا عفيفي، المصدر السابق، ص٢٢٥، سئل أبو زيد: «كيف أصبحت؟ قال: لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة، وأنا لا صفة لي». وسأله رجل: إني سمعت أنك تعبر إلى المشرق والمغرب في ساعة. فقال: يكون هذا، ولكن هذا للمؤمن عناء، إنما المؤمن من الجوهر، أنى يطلع فيكون المشرق والمغرب بين يديه، فيتناول من حيث شاء (شطحات الصوفية، ص١١١-١١٢).

تأمل لا يتأمل إلا فيوضات أنوارها أنه أبداً: فيها، وبها، ومعها، ولها، منها وإليها»[1]. ويصور لنا ابن ذكرى هذا المقام فيقول: «أما ظلمه الطبع (المادي) فقد أذهبها تجلي الحقيقة وامتحاؤه عند غلبه شهوده، كامتحاء القمر في نور الشمس لدنّوه منها، ودخوله تحت ساطع نورها، فكذلك يمتحى الوجود الوهمي، وهو الطبع البشري، في الوجود الحقيقي، عندما تمحي أوصافه بظهوره وتجلي نوره، فعند ذلك يقع لمن حصل في هذه الحالة، ما يقع من الكلمات، (الشطحات) المؤذنة بالإتحاد، كما قال أبو يزيد: «سبحاني ما أعظم شأني»، فلما رجع لحسه، قال: «الحق سبّح نفسه على لسان عبده»[2]. وهو ما يعبر عنه العطار: بفناء الجزئي في الكلي، ويمثل «البقاء» الذي يتبع الفناء لا محالة: «بزيت المصباح الذي يحترق فيستحيل دخاناً أسود، فيخرج عن زيتيّه ولكنه يبعث النور»[3]. إنها عملية غريبة فائقة، يفنى وجود العبد المعنوي خلالها في بحر الوجود الحقيقي، ويتسامى الوجود الإنساني المحدود في أثنائها إلى سماء الوجود الإلهي اللامحدود: من غير أن تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أي تغيير في حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها اللانهائي، ولكن التغيير كل التغيير: هو ما يحصل للإنسان في هذا الموطن الشريف: «أنه الآن

---

(١) الدكتور عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد، في التفكير الإسلامي» ضمن كتاب «الكتاب التذكاري» محيي الدين بن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ١٩٦٩، ص٢٣٥.

(٢) شطحات الصوفية، ص٢٠.

(٣) فريد الدين العطار: منطق الطير، البيتان ٣٩٧٤-٣٩٧٥ (نشرة الدكتور أحمد ناجي القيسي، ص٣٤٨).

إنسان رباني، وقد كان من قبل انساناً فقط»[1]. يقول الإمام القشيري: « من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً ولا طللاً، يقال أنه فنيَ عن الخلق وبقي بالحق» ثم هو يميز مراحل ثلاث في السلوك إلى الفناء: الأول: فناء الصوفي عن نفسه وصفاته. ببقائه بصفات الحق، والثاني: فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق، والثالث: فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق»[2]، وهذا المقام هو ما يعرف عند القوم ويصطلحون عليه «بمقام جمع الجمع»[3]: حيث الإستهلاك بالكلية في الله وحيث يختفي نهائياً شعور العبد بذاته ويفنى في المشاهد فينسى نفسه وما سوى الله فلو قلت له من أين؟ وأين تريد؟ لم يكن له جواب غير قول «الله»[4]. يقول البسطامي:

أشار سري إليك حتى فنيتُ عني ودمتَ أنتَ
محوت اسمي ورسم جسمي سألتَ عني فقلتُ أنتَ
فأنت تسلو خيال عيني فحيثما درت كنت أنت

فالصوفي مادام يرى الأشياء والأكوان ووجوده المادي والمعنوي، فهو في مقام «التمييز والفرق»، لأنه يرى الموجودات، ثم إذا رآها بالله فهو في مقام «جنمع الجمع»، أو الإستغراق التام والمحو الكامل، وهو مقام اللاوعي، حيث يفنى السالك في بحر الكل فينفصل بسرّه عمّا سوى الله، فلا يرى غيره ولا يسمع إلّا منه، يقول البسطامي: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف ـ لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغُيِّبَتْ آثاره

---

(١) انظر، الدكتور عثمان يحيى: المصدر نفسه، ص٢٣٤.
(٢) القشيري: الرسالة، ص٣٦-٣٧.
(٣) ابن عربي: اصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، حيدر آباد ١٣٦١هـ.
(٤) السراج: اللمع، ص٤٩٩، وانظر: الفتوحات المكية، ٢/٥١٦ (الباب ٢٢٢).

بآثـار غيره». «خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح مني فيّ: يا من أنا أنت! فقد تحققتُ بمقام الفناء في الله». «منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي، لأنني لست الآن من كُنْتُهْ». وفي قولي «أنا» و «الحق» إنكـار لتوحيد الحق لأنني عدم محض لأنـه هو الذي يتكلم بلساني، أما أنا فقد فنيت»[1].

وهكذا فإن هذه العملية الغريبة الفائقة التي تنقل الصوفي السالك إلى بحر اللانهاية والوجود المطلق، تحتوي على عناصر وتتضمن مراحل أشار إليها الأستاذ نيكلسون، يمكن إجمالها فيما يليَ[2]:

١ـ التحول في النفس من الناحية الخلقية وذلك بذهاب شهواتهـا ورغباتها، فالصوفية يرون أن فناء الصفات والأفعال المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة، نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التي تقابلها، «ولأنهم يرون أن الصفات المحمودة لاتحصل إلا بعد ذهاب الصفات المـذمومـة سمـوا ذهـاب المذمومة بالفناء والمحو، وحصول المحمودة بالإثبـات والبقـاء[3]، يقـول السراج: «ومعنى الفناء والبقاء (من الناحية السيكولوجية) في أوائله: فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد ببقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم»[4]. ويقول القشيري: «فكذلك إذا واظب (أي

---

(١) فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، ص١٧٠ـ١٦٨ (عن نيكلسـون: في التصوف الإسلامي، ص٢٤).

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص١٢٣، ١٠١.

(٣) ابن خلدون: شفاء السائل في تهذيب المسائل، ص٤٤.

(٤) السراج، أبو نصر: اللمع، ص٢٨٤، وانظر ابن عربي: الفتوحات (الباب ٢٢٠) ٥١٢/٢.

الصوفي) على تزكية أعماله ببذل وسعه، مَنَّ الله عليه بتصفية أحواله، بل بتوفية أحواله، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فني عن شهواته، فإذا فني عن شهواته بقي بنيّته وإخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه بقلبه، يقال فني عن رغبته، فإذا فني عن رغبته فيها، بقي بصدق إنابته، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس، يقال فني عن سوء الخلق»[1].

٢ـ الفناء عن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل وكل شعور وذلك بحصر القلب في التأمل في الله: ومعنى حصر القلب في الله: تركيز التأمل في الصفات الإلهية.

٣ـ تعطيل الحياة العقلية الواعية، ويبلغ الصوفي خلاله إلى أرقى درجات الفناء، عندما يفنى عن فنائه: أي عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وإدراكه إياه، وهنا يقال: إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئا سواه. وهذه الحالة كما يقول الإمام الغزالي: إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة «فناء» بل «فناء الفناء» لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز «اتحاداً» وبلسان الحقيقة

---

(٣) القشيري: الرسالة، ص٣٦. يقول الجرجاني في (التعريفات): «الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناءان: أحدهما: ما ذكرنا، وهو بكثرة الرياضة. والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو الإستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق»، وانظر اليافعي: نشر المحاسن الغالية، ص٣٩٩ـ٣٩٦ «هامش جامع كرامات الأولياء».

«توحيداً»[1].

تلك هي العناصر المؤدية في اجتماعها إلى الفناء، أما مراحله التي تضمنتها النصوص التي أوردناها، فهي:

١ـ حالة اليقظة العادية والطبيعية، وهي حالة الشعور والوعي التي يتمتع بها الناس جميعاً، في أثناء يقظتهم، فهي حالة عقلية وحسية، يشعر الصوفي خلالها بنفسه ويميز بين وجوده ووجود الخالق تعالى، أنه حال التفرقة والأثنينية والتنزيه والفصل بين عالم الألوهية وعالم العبودية : عالم ما سواه، وماعداه.

٢ـ حالة غير عادية، وغير طبيعية، وفيها يفقد الصوفي وعيه وإدراكه في أثناء سَوْرة الوجد والوله والشوق العظيم، فيغيب بوارد إلهي قوي عن جميع صفاته وآثاره الحسية والعقلية، فيسقط عنده التمييز بين المخلوق والله تعالى، وهي حالة السكر والغيبوبة واللاوعي والشطحات.

٣ـ حالة فوق عادية وفوق طبيعية، وفيها يرتفع الوجد الصوفي إلى ذراه وأعلى درجاته، مع وعي وقدرة على التمييز بين عالم الحق وعالم الخلق، فيشعر الصوفي ببقائه بعد فنائه، ولكنه بقاء بالصفات الإلهية والأعمال الإلهية، لا بصفاته وأعماله، فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات والأعمال، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق، ويشعر أنه متحد بالله (اتحاد عيان لا أعيان) مع مخالفته تعالى للحوادث، ويظهر بين الخلق في صورة الولي، الإنسان الإلهي ليظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح، وهذه الحالة هي: حال الصحو والحضور.

---

(١) مشكاة الأنوار، ص٥٧ـ٥٨.

تلك هي فكرة الفناء في خطوطها العريضة ومضمونها الروحي. ترى ما الجوانب السلبية والإيجابية فيها، وما مدى صلتها بالتصور الإسلامي الصحيح، قرباً وبعداً. والحق، فإننا إذا فهمنا «الفناء» بمعنى «التوحيد الشهودي»، صار بهذا المدلول يشكل لوناً من ألوان التوحيد الروحي التي عرفها الفكر الصوفي في الإسلام، ومحاولة من الصوفية استبدال «التوحيد التجريدي العقلي» الذي حدد معالمه ومبانيه وأصوله المتلكمون، بتوحيد من لون آخر هو حصيلة إدراك ذوقي وجداني يكتشفه الصوفي في ذرى مجاهداته الروحية التي تنتهي عادة بالمشاهدة. ذلك أن المتكلمين حرصاً منهم في الحفاظ على الوحدة المطلقة للذات الإلهية انتهوا ـ ولا سيما رجال مدرسة الإعتزال ـ إلى تجريد الذات الإلهية عن الصفات، لأن إثباتها حقائق موضوعية، ومعاني زائدة على الذات، يؤدي في نظرهم إلى إدخال الكثرة في صميم الذات الإلهية الواحدة المقدسة[1]. وحملهم نفي الصفات الأزلية، بدوره إلى القول بخلق القرآن، فتصوروا الكلمة الأزلية، ظاهرة وجودية، تتكافأ مع جملة الظواهر الكونية، في أنها جميعاً مخلوقة، لأن القول بأزلية القرآن يفضي إلى تعدد القدماء، وهذا يعارض مبدأ الوحدانية في أساسه. كذلك أنكر المعتزلة: إمكان رؤية الله في الآخرة، لما يلزم عن ذلك من تحديد للذات الإلهية في نطاق الزمان والمكان ومتعلقات الجسمية. هكذا انتهت أنظارهم إلى ألوهية معراة عن كل صفة فأحالوا العبد ـ كما يقول الفخر الرازي ـ إلى «عبادة «العدم». إن الصفات في أخص معانيها، هي مجال الكمالات الإلهية، ومسارح بهائها وأنوارها

(١) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، الطبعة الأولى، بغداد، ١٩٦٧، ص٢٣١.

إن في عالم الأرواح أو في عالم المواد. فإذا عطّلت عنها الذات المقدسة الجناب، فماذا يتبقى منها وما صلات الإنسان الحقيقية بمثل هذه «الألوهة» المعراة عن كل صفة؟ ما صلاته بها في تأملاته وعباداته، في نسكه وصلواته، في أشواقه ورغباته، في محياه ومماته؟ ثم كيف تفسر ظواهر الوجود الحادثة، على وجه الدقة؟ كيف يتصور صدورها عن «ذات» بريئة مجردة أو إسنادها إليها؟ تلك هي مأساة الإعتزال في الحقيقة وتلك هي نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة الصفات[1]. فجاءت محاولة الصوفية سلوكاً يتجاوز هذا التصور الكلامي التجريدي والعقلي المسرف، وإدراكاً للوحدة المطلقة، لا كذات مجردة بريئة عن كل وصف، بل في صورة «ذات مقدسة» يهيم الصوفي في جمالها ويعمل من أجل الوصول إليها برغبة عارمة وحب خالص وشوق شديد، ويرنو للإتحاد بها، إتحاد عيان ومكاشفة ـ لا إتحاد حلول وأعيان، فنظرية الفناء ـ بهذا المعنى ـ رد فعل عنيف ـ داخل الإسلام نفسه ـ للموقف الكلامي الذي أحال الألوهية إلى صورة مجردة عن كل حيوية. هذا هو الجانب الإيجابي من النظرية، من حيث أنها محاولة ترتفع بالإيمان من مستوى العقل المجرد، إلى رحاب المجاهدة الروحية والتسامي بالإرادة الإنسانية إلى إرادة الله تعالى، حيث يتحقق الكمال للإنسان في أسمى صوره ومعانيه، أما من الناحية السلبية فإن فكرة الفناء، كتصور ذوقي شهودي للوحدة الإلهية، قد ينتهي وغالباً ما انتهى، إلى تصورات غالية غريبة عن الإسلام، بل ومناقضة لمعاقل الشريعة والدين. لقد أدى الفناء بأهله احياناً كثيرة إلى تصورات منحرفة، يمكن إجمالها فيما يأتي:

---

(١) انظر الدكتور عثمان يحيى: المصدر السابق، ص٢٣٠.

أولاً: السقوط في دائرة العدمية، بإسقاط التكاليف وتجاوز الأمور الشرعية، فزعم بعض من وصل مقام الفناء «أن المحظور على غيرهم من المحرّمات مباح لهم، إذا بلغوا درجة الولاية» وأباح آخرون «اطراح الشرائع، وزعموا: «أن الإنسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده»، وتأوّل البعض قوله تعالى: ﴿واعبد ربّك حتى يأتيك اليقين﴾، قائلاً: إذا وصلت إلى مقام اليقين فقد سقطت عنك العبادة»[1].

وتجاوز الحرمات وإسقاط التكاليف، مردّه إلى أن الحقيقة الإلهية: لا تظهر لهؤلاء في مقام الشهود في مظهر الإرادة الإلهية والمتجسدة في الوحي وهدى النبوة، وفي صورة «أمر ونهي» و «شريعة وقانون» يخضع لها العبد وتتلاشى إرادته فيها، بل تتجلى لصاحب المقام ـ كما سبق بيانه ـ في صورة «ذات مقدّسة» يهيم بها، ويعشق جمالها، ليس إلا. والحق، فإنه من الصعب أن نتصور ـ كما يقول نيكلسون ـ: «كيف يمكن للصوفي المستغرق في فنائه إلى هذا الحدّ أن يقوم بأداء واجباته الشرعية»[2].

وهكذا تغدو العبادات الرسمية المشروعة، بل وحتى العبادة غير المقيدة المنصوص عليها في الشرع ـ كالذكر مثلاً ـ حجباً وأستاراً تقطع سبيل الوصول والإتصال بين المحب وحبيبه، فلا بدّ أن تسقط هذه القواطع والموانع ليتجاوز السالك منطقة الحب ليخترق الغشاء المحيط به من أجل النفاذ إلى الذات الإلهية، فيكون فاعلاً عن الله، أت أن الله صار فاعلاً به، فيكون أداة تنفيذ المشيئة الإلهية.

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص٣٠، الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٧٤، ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ٣٥٤ وما بعدها، الغزالي: الأحياء، ج٣ ص٣٤٨.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص١٠٢.

وهذه النزعة العدمية التي تصاحب الشهود والمكاشفة، أمر عرفته الأديان الأخرى أيضا، ففي البرهمية، يقول البرهمي: في اللحظة التي تتجلى أو تنبعث فيها المعرفة في نفسي، حيث أصبح متحداً مع براهما، لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة، وعند الغنوصيين عموماً: التأمل في الكائن الأعلى يجعل الأعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها، وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الخلقية حتى الوصايا العشر تصبح محتقرة، لأن اتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحدودة»[1]. وهذا يفسّر لنا اختلاف الرّواة في وصف حال أبي يزيد البسطامي، من حيث التزامه بالشرع أو تجاوزه لنواميسه تبعاً لاختلاف حاله بين الصحو والسكر، يقول الجنيد البغدادي: «الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك والله أعلم لاختلاف الأحوال الجارية عليه فيها، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها، فكل يحكي عنه ما ضبطه من قوله ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه»[2].

ثانياً: إن مقام حالة تتراوح فيه تصورات السالك بين قطبين متعارضين، هما التنزيه والتجريد، من جهة، والحلول والتشبيه، من جهة أخرى.

فمع تصريح الصوفية بأن الفناء هو حال اتحاد عيان لا أعيان، فإن الأمر غالباً ما يتجاوز حدوده فيسقط صاحبه في دائرة الحلول ودعوى

---

(١) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة الإسلامية، ص ٣٥٤، الهامش: ١٠٣.

(٢) الطوسي: اللمع، ص٤٥٩-٤٦٠. وانظر السلمي، ص٢٤٨ (ترجمة أبو علي الجوزجاني) حيث يقول عن البسطامي وحاله: «رحم الله أبا يزيد!! له حاله، وما نطق به. ولعله تكلم بها على حد الغلبة أو حال السكر».

الإتحاد، فالمقام دقيق يتضمن أكثر من مزلة، وفي تصوير هذا الأمر يقول الإمام الغزالي:

«ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال» (مشاهدة صور الملائكة وأرواح الأنبياء) إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها، إلاّ اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الإحتراز عنه، وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الإتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ»[1]. وحذّر القشيري والسراج من دعوى الحلول وأنكروا أن يكون الفناء بمعنى فناء الذات ومحوها من الوجود، وحلول الإلهية محلها، وأوضحا بأنه ينبغي ألا يتضمن معنى سوى إزالة ما يتعلق بأفعال العبد وصفاته، وأخلاقه الذميمة، وغيبة عن ذات العبد والوجود الخارجي، ليس إلاّ - يقول العطار محذّراً -: «لا تكن حلولياً أيها الفضولي، إذ ليس الرجل المستغرق حلولياً»[2]. ومع كل

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، ص١٢٤.
وانظر: مشكاة الأنوار، ص٥٧ حيث يقول: «العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً وذوقاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية وإستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه. ولم يبق فيهم متسع لا: لذكر غير الله، ولا: لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يكن عندهم إلا الله. فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم فقال أحدهم: «أنا الحق»، وقال آخر: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال آخر: «ما في الجنة إلا الله». وكلام العشاق يطوى ولا يحكى، فلما خلف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك: لم يكن حقيقة الإتحاد بل شبه الإتحاد».

(٢) فريد الدين العطار، منطق الطير، ص٣٤٨ (أسرار نامة، البيت: ١٤٨٢)، تحقيق الدكتور أحمد ناجي القيسي.

هذا التحذير والإحتراس فإن الأقوال التي صدرت، عن البسطامي ومن بعد عن الحلاج، صريحة في دعوى الحلول والإتحاد فطالما هاج البعض وصــاح شاطحاً[1]، «أنا الله» أو «أنا هو» أو «أنا الحق»، إلى غير هذه الأقوال التي مهما التمس الصوفية لها من تأويل، صريحة في الكفر، دالة على الحلول تنتهي إلى القول بقيام الحادث في القديم تعالى، وجمع للرب والعبد في مرتبة واحدة والغاء للبينونة المطلقة التي أقامها القرآن الكريم بين عالم الـربوبية وعالم الخلق، وكل ذلك خرق لحدود الله تعالى، وتجاوز على حرماته ، وهتك لأستار التنزيه. يقول ابن تيمية: «ولكن هذه الحال ـ حال الغيبة ـ تعتري كثيراً من السالكين يغيب أحدهم عن شهود نفسه، وغيره من المخلوقات وقد يسمون هذا فناء، واصطلاماً وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات، لا أنها في أنفسها فنيت، ومن هنا دخلت طائفة في الإتحاد والحلول، فأحدهم يذكر الله حتى يغلب على

---

(١) الشطح لغة: الحركة ويقال للطاحونة الشطاحة، لكثرة تحرك الرحى، ويقال شطح الماء في النهر إذا فاض من حافته لكثرة الماء وضيق النهر، وأما اصطلاحاً: حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم بحيث يفيض من إناء استعدادهم. إصطلاحات الصوفية للكاشاني ١٥١ تحقيق شبرنجر.

والشطح كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادراً أن توجد من المحققين «ابن عربي: اصطلاح الصوفية» قصد بها وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته، (اللمع، ص٤٥٣) إنها تعبيرات ظاهرها مستشنع مردود، وباطنها ـ في نظر أهل التأويل صحيح ومستقيم. وقد حاول الصوفية ـ ومن يلتمس لأهل الشطح المعاذير ـ صرف هذه الألفاظ عن معانيها الدالة على الكفر إلى معان أخرى مستساغة، باعتبار أنها وردت على ألسنتهم في حالة الوجد والإستغراق في الله. وقد رد الغزالي الشطح وأنكره، فيقول في الأحياء (باب الكلام على السجع والشعر والشطح، ١/٣٦-٣٧): «وأما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية أحدهما: الدعاوى الطويلة =

قلبه ذكر الله ويستغرق في ذلك فلا يبقى مذكور مشهود لقلبه إلّا الله، ويغنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله»[1].

= العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الإتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب ـ فيقولون: مثل لنا كذا وقلنا كذا، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس، ويستشهدون بقول «أنا الحق»، وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال: «سبحاني ما أعظم شأني» وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام.. الصنف الثاني من الشطح: كلمات غير مفهومة لها ظواهر زائفة وفيها عبارات هائلة، وليس ورائها طائل وذلك إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها، بل يصدرها عن ضبط عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه ـ وهذا هو الأكثر. وأما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة. ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام: إلا أن يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه». ومع ذلك فان من الصوفية من رأى في هذا الكفر أعلى درجات اليقين والإيمان. يقول صاحب المثنوي (ترجمة كفافي، ص٢٢٢، البيت: ١٥٧٩)، وزلته (أي الفاني في الله) خير عند الحق من الطاعة.. وكل إيمان ممزق خلق أمام كفره.

(١) الرسائل والمسائل، ج١ ص١٥٤.

الفصـــــل الثالــــث

الحسيـــن بـــن منصـــور الحـــــلاج ونظريــــة الحلـــول

أبو مغيث الحسين بن منصور بن محمى الحلاج[1]، صوفي فارسي وحفيد رجل زردشتي من عبدة النار. ولد سنة ٢٤٤هـ: ٨٥٨م، في الطور

(١) عرف الحسين بن منصور بـ «الحلاج»، إما نسبة إلى حلج القطن، وهو المشهور، أو لأنـه كان يخبر عن أسرار الناس ويكاشفهم بما في ضمائرهم. وقيل لأن أباه كان حلّاجاً. ويرى آخرون أنه عرف به لأنه جلس يوماً على حانوت حلّاج واستقضاه شغلا، فقـال الحلاج: أنا مشتغل بالحلج، فقال: امضي في شغلي حق أحلج أنا عنك، فمضى الحلاج، صاحب الحانوت، وصار قطنه محلوجا حين رجع بخارقة من الحسين بن منصـور، فسمى لذلـك «الحـلاج» انظر، السمعاني: الأنساب، ٣١٤/٤ (مادة الحلاج) وانظر في حياة الحلاج مفصلاً عند الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١١٢/٨ (الترجمة المرقمة: ٤٢٣٢) ذكر انه كان يكنى بابي عبدالله وفي مطلع الطواسين كنى بابي عمارة ص٦٩. وفي هامش تجارب الأمم ٨٦/١ عرف أيضاً: بـ محمد بن أحمد الفـارسي، وابن كثير، البـداية والنهاية، ١٣٢/١١ (حوادث سنة ٣٠٩)، السلمي: طبقات الصوفية، ص٣٠٧، ابن الجوزي: المنتظم، ١١٥/٦ ومابعدها. وانظر مقالة ماسينيون: المنحنى التاريخي لشخصية الحلاج، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، ص٦٣ـ٧٨)، وانظر أيضاً: الكواكب الدرية ٢٤/٢ (رقم ترجمته: ٤٢)، النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ٤٠٣/١.

في الشمال الشرقي من البيضاء[1]، في مقاطعة فارس بجنوبي غربي إيران[2]. وكانت البيضاء ـ كما يقول ماسينيون ـ مكاناً أوغل في العروبة، ففيها ولد النحوي الكبير سيبويه، وكانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربي الممتد من البصرة إلى خراسان. انتقل مع والده للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تستر (ششتر الحالية على نهر الكارون) إلى واسط التي فيها شب الطفل ونسى لغته الفارسية تماماً. وكان معظم أهل واسط من أهل السنة وعلى مذهب أحمد بن حنبل، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء، فقرأ الطفل القرآن الكريم حتى صار من الحفاظ[3]. ثم سلك طريق التألّه والنسك والعبادة، فتعلم على سهل بن عبدالله التستري (ت ٢٨٣/٨٩٦)، مبادىء العلم والسلوك، ثم تركه وهو في العشرين من عمره، وارتحل إلى البصرة حيث تعرف على «عمرو بن عثمان المكي» (ت ٢٩٧-٩٠٩) وتلقى خرقة الصوفية من يديه، ثم ساءت بينهما العلاقة فسافر لأجلها حاجاً إلى مكة ثم عاد واستقر في منطقة الأهواز، حيث أوجد طريقة في المجاهدة لفقها من أصعب المذاهب وأشدها، فكان يقول عن نفسه «ماتمذهبت بمذهب أحد من الأئمة، وإنما أخذت من كل مذهب

---

(١) البيضاء سميت بهذا الاسم، لأن لها قلعة بيضاء تبين من بعد ويرى بياضها، وكانت معسكراً للمسلمين، يقصدونها في فتح اصطخر، وهي تامة العمارة، خصبة جداً بينها وبين شيراز ثمانية فراسخ، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ١/٧٩٣.

(٢) رغم اتفاق المصادر على أن الحلاج من مواليد الطور، فان ابن القارح في رسالته (مع رسالة الغفران، الطبعة الثالثة، دار المعارف، ص٣٥) يذكر أنه من مواليد نيسابور، وقيل أنه من مروه.

(٣) ماسينيون: المصدر السابق.

أصعبه وأشدّه، وأنا الآن على ذلك»[1]، وإذا بالمريدين يفدون إليه من كل صوب، وهم الذين صار يلقبهم في قصائده بنعت «أصحابي وخلاني» وقد أدى هذا الأمر إلى جفاء بينه وبين شيخه المكي فانقطعت الصلة الروحية بينهما مما أثر حفيظة الحلاج فثار وتمرد ونبذ وخرقة الصوفية ومزق المرقعة، ليرمز بذلك إلى «التخلي عن طريق الإستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملأ مستهدفاً بها إلى الإتهام والأحقاد»[2]. ثم استبد به القلق فتوجه في سفرة إلى خراسان وسجستان حيث أقام متنقلاً بين المدينتين خمسة أعوام، عاد بعدها إلى بغداد ليواصل طريق التألّه تحت إشراف الجنيد حيث أقام بها مدة ثم توجه إلى مكّة حاجاً للمرة الثانية مع عدد غفير من طلابه ومريديه، وهنا إتهمه بعض مشايخ الصوفية بالشعوذة والسحر وإظهار المخاريق والإتصال بالجن ثم سافر في رحلة طويلة بعيدة أخذته شرقاً إلى بلاد خراسان والصين، وفي هذه المناطق النائية ارتفع صيته، وذاعت شهرته فكان «أهل الهند يكاتبونه بالمغيث، أي أنه من رجال الغيث، ويكاتبه أهل سركسان بالمقيت، ويكاتبه أهل خراسان بالمميز، وأهل فارس بأبي عبدالله الزاهد، وأهل خوزستان بأبي عبدالله الزاهد، حلاج الأسرار»[3].

وبعد ذلك عاد إلى مكة حاجاً للمرة الثالثة والأخيرة، ولما رجع قافلاً إلى بغداد صرح برغبته أن يموت كافراً بشريعة الإسلام، يموت من أجل الجميع، وأقام في بيته كعبة مصغرة، وفي الليل كان يصلي عند القبور،

---

(١) أخبار الحلاج، ص١٩ نشر وتحقيق: ماسينيون وبول كراوس، باريس، ١٩٣٦.

(٢) ماسينيون، المصدر السابق.

(٣) الخطيب البغدادي، ١١٤/٨، ابن كثير، ج١١ ص١٣٣.

وفي النهار يلقي على قارعة الطريق الأقوال الغريبة (الشطح)، فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة غيبوبة وجذب وسكر واستهلاك قائلاً: «ياأهل الإسلام أغيثوني! فليس يتركني (يعني الله تعالى) ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه، وينشد قائلا:

هويت بكلي كلّ كلّك ياقدسي تكاشفني حتى كأنك في نفسي[1]

فاختلفت الألسن فيه وصار موضع جدل ونزاع بين الفقهاء ومشايخ الصوفية، بين متعصب له يشهد له بالولاية والتأله، و آخر يحكم فيه بالكفر والزندقة، والإنحلال والإنحراف، والحلول والإتحاد. ثم أراد دعوة المسلمين إلى القضاء على هذا العار، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية، بأن يقتلوه، فصاح بالناس في جامع المنصور: «أيها الناس، اعلموا أن الله أباح لكم دمي فاقتلوني... اقتلوني تؤجروا وأسترح... أيها الناس إذا استولى الحق على عبد أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه، وإذا أحبّ عبداً حثّ عباده بالعدوان عليه، حتى يتقرّب العبد مقبلاً عليه»[2]. وهو إذ يصور لنا صورة النزاع الدائر بين العلماء والفقهاء فيه يقول مخاطباً تلميذه إبراهيم بن فاتك: «يابني إن بعض الناس يشهدون عليَّ بالكفر، وبعضهم يشهدون لي بالولاية. والذين يشهدون علي بالكفر أحب إليّ وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية. فقلت: ياشيخ ولم ذلك. فقال: لأنّ الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي، والذين يشهدون علي بالكفر تعصباً لدينهم، ومن

---

(١) أخبار الحلاّج، ص٥٧.

(٢) أخبار الحلاّج، ص٥٤.

تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد»[1].

وقد روى الخطيب البغدادي نهايته على لسان ابنه أحمد فيقول: «ثم رجع الحلاج من الحج وتغير عما كان عليه في الأول فاقتنى العقار في بغداد وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلّا على شطر منه، حتى خرج عليه محمد بن داود، رأس المدرسة الظاهرية، وجماعة من أهل العلم قبحوا صورته فكان قوم يقول: إنه ساحر، وقوم يقولون إنه مجنون، وقوم يقولون: له الكرامات وإجابة السؤال، واختلفت الألسن في أمره، حتى أخذه السلطان وحبسه، وفي عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام في الحبس سنين كثيرة، ينقل من حبس إلى حبس، حتى حبس بآخره في قصر السلطان فاستغوى جماعة من غلمان السطان وموّه عليهم واستمالهم بضروب من حيله، حتى صاروا يحمونه، ثم أرسل إلى جماعة من الكتّاب ببغداد وغيرها فاستجابوا له، وترقىٰ به الأمر حتى ذكر أنه يدّعي الربوبية، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقُبِضَ عليهم ووُجِدت عند بعضهم كتب له تدل على تصديق ما ذكر عنه، وأقرَّ بعضهم بلسانه بذلك، وانتشر خبره وتكلم الناس في قتله، فأمر الخليفة بتسلميه إلى حامد بن العباس وأمره أن يكشفه بحضرة الفقهاء ويجمع بينه وبين أصحابه، فجرى في ذلك خطوب طوال، ثم استيقن السلطان أمره، ووقف على ما ذكر عنه، فأمر بقتله وإحراقه بالنار»[2]

---

(١) أخبار الحلاّج، ص١٤.

(٢) عن التفصيلات الجزئية لحياته، انظر: ابن مسكويه: تجارب الأمم، ٧٥/١ [حوادث عام ٣٠٩] والخطيب البغدادي، ١١٤/٨ وما بعدها، ابن كثير، ١٣٨/١١ وما بعدها، السلمي: طبقات الصوفية، ص٣٠٧ وما بعدها، السمعاني: الأنساب، ٣١٥/٤، الشعراني: لواقح الأنوار، ٦/١.

ويصف لنا تلميذه إبراهيم بن فاتك نهايته، فيقول: «لما أُتِيَ بالحسين بن منصور ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه، ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم فقال له: يا أبا بكر هل معك سجادتك، فقال: بلى ياشيخ، قال: افرشها لي. ففرشها فصلّى الحسين ابن منصور عليها ركعتين، وكنت قريباً منه فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿ولَنَبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثّمراتِ وبشر الصابرين * الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا: إنا لله وإنا إليه راجعون * أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾[1]وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت، وإنما تُوفّون أجوركم يوم القيامة، فمن زُحْزِح عن النار وأُدْخِل الجنة فقد فاز، وما الحياة الدنيا إلا متاعُ الغـرور﴾. فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها، وكان مما حفظته: (اللهم: إنك المتجلي عن كل جهة، المتخلي عن كل جهـة، بحق قدمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابسي قدمك أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليَّ حيث غيّبت أغياري عما كشفت لي من مطالـع وجهـك، وحـرّمت على غيري ماأبحت لي من النظر في مكنونات سرك. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك، وتقرّبا إليك، فاغفـر لهم: فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت. فلك الحمد، فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد)[1]. ثم سكت وناجى سراً

---

(١) أخبار الحلاج ص٧ـ٨، وأيضاً: أربعة نصوص عن الحلاج، ص٥١ (نشرة ماسينيون، ١٩١٤)، نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص١٣٧، وانظر أيضاً مقالته عن الحلاج في كتاب «تراث الإسلام»، ١٣٧/١.

فتقدم أبو الحارث السيّاف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم من شيبه، فصاح الشبلي ومزق ثوبه وغشي على أبي الحسين الواسطي، وعلى جماعة من الفقراء المشهورين وكادت الفتنة تهيج، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا: ثم ضرب بالسياط نحو من ألف سوط، وقطعت يداه ورجلاه وضربت عنقه وحرقت جثته بالنار، ثم نصب رأسه للناس على سور السجن الجديد، وعلقت يداه ورجلاه إلى جانب رأسه، ويذكر الرواة عنه أنه لما أدنيَ من الخشبة ليصلب عليها، هتف قائلاً: يا معين الفناء أعنّي على الفناء، إلهي إنك تتودد إلى من يؤذيك فكيف لا تتودد إلى من يؤذىٰ فيك، حسب الواحد أفراد الواحد له[1]. ويذكر أنصاره أنه لما وقع دمه على الأرض كتب: الله الله، إشارة لتوحيده وتشبيها بسيد الشهداء الحسين بن علي رضي الله عنه»[2].

فلسفة الحلاج:

اختلف شيوخ الصوفية وكتّاب الفرق والمقالات والطبقات في شأن الحلاج أشد الإختلاف، فأكثرهم على تكفيره، نسبوه إلى الإلحاد والزندقة والسحر والشعبذة، والحلول والإتحاد، وفي ذلك يقول السُلَمي في طبقاته: «الصوفية مختلفون فيه، فأكثرهم نفى الحلاج أن يكون منهم وأبى أن يعدّه فيهم، وقبله من متقدميهم: أبو العباس بن عطاء البغدادي ومحمد بن خفيف الشيرازي وإبراهيم بن محمد بن النصر أباذي

---

(١) الخطيب البغدادي: المصدر السابق.

(٢) المناوي: الكواكب الدرية، ٢/٢٥: لما وقع دمه على الأرض كتب: الله الله إشارة لتوحيده وإنما لم يكتب الحسين بن علي ـ رضي الله عنه ـ ذلك لأنه لا يحتاج لتبرئة بخلاف الحلاج.

النيسابوري (ت ٣٦٧هـ)، صححوا له حاله ودونوا كلامه حتى قال ابن خفيف (ت ٣٧١هـ) «إنه عالم رباني». وسئل ابن عطاء (ت ٣٩٨هـ) ما تقوله في الحسين بن منصور فقال: «ذلك مخدوم من الجن. أما من نفاه من الصوفية فقد نسبه إلى الشعبذة في فعله والزندقة في عقيدته»[١]. وكان إبراهيم النصرآباذي يقول فيه: «إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج»[٢].

أما الذين برئوا منه وأدانوه فجماعة من الصوفية منهم عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩٧هـ) الذي نسبه إلى إدعاء النبوة وزعمه «الإتيان بمثل القرآن»[٣] ومنهم أبو يعقوب الأقطع (ت ٣٣٠هـ) الذي قال فيه: «زوّجت ابنتي من الحسين بن منصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده، فبان لي بعد مدة قصيرة أنه: ساحر محتال خبيث كافر»[٤]، ومنهم الجنيد البغدادي الذي نسبه: «إلى السحر والنيرنج والشعبذة»[٥]. ونسبه أبو بكر الباقلاني ومن بعده كتّاب المقالات من أمثال البغدادي والأسفراييني إلى: «الحلول ومعاطاة الحيل والمخاريق»[٦]، وقال فيه الشيخ العز بن عبدالسلام أنه «شيخ سوء كذاب»[٧].

---

(١) السلمي؛ الطبقات، ٣٣٧. وانظر أيضاً الخطيب البغدادي: المصدر السابق، المناوي: المصدر السابق، ٢/٢٥.

(٢) ابن كثير: المصدر السابق، انظر أيضاً: تلبيس إبليس، ص١٦٢ و ٣٧١.

(٣) ابن كثير: المصدر السابق، تلبيس إبليس، ص١٦٢.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق.

(٥) أخبار الحلاّج، ص٥٠، وانظر اليافعي: مرآة الجنان، ٢/٢٥٩.

(٦) الأسفراييني: التبصير في الدين، ص٣٧، والبغدادي: الفرق بين الفرق؛ ص٢٦٠-٢٦٣.

(٧) المناوي: المصدر السابق، ٢/٢٥.

واختلاف المعاصرين، من مستشرقين وعرب في مذهب الحلاج لا يقل عما عرضناه، فمنهم من رأى فيه داعية إباحية وزندقة، وصاحب دعوة باطنية سرية، ومغامراً يروم إقلاب الدول ونشر الحيل والمخاريق، ومنهم من نسبه إلى التأله والولاية والصفاء[1].

والذي نميل إليه ونقرره هو القول بأن الحلاج، مما بشر به من أفكار ومعتقدات كان يمثل حلقة أخرى في سلسلة متتابعة من حركات الغلو والهدم والزندقة التي باشرتها ابتداء فرق غلاة الرافضة من أمثال: المغيرية والخطابية والبيانية والمنصورية، تلك الفرق التي حاولت تشويه معالم العقيدة الإسلامية بما لفقت من آراء ومذاهب ومعتقدات من الثقافات الأجنبية التي وجدها المسلمون في الأراضي المفتوحة.

والحق، فإن الصورة التي يمكن للباحث أن يستنتجها من هذه الروايات التاريخية المتضاربة والتي نقلت إلينا مفصلاً أخبار الحلاج ومواقفه هي صورة يبدو فيها زعيماً لحركة فكرية غالية هي امتداد ـ من جهة ـ لحركات الغلو التي شهدها تاريخ صدر الإسلام، وبعث وإحياء لجميع ما نشرتها تلك الفرق من آراء ومعتقدات تميزت بالجمع والتلفيق والأخذ والإستمداد من دوائر الفكر المناهضة للعقيدة الإسلامية الصافية، ـ من جهة ثانية ـ لقد مهد الحلاج وعاصر بفكره جملة من الحركات الدينية ـ السياسية التي تمثلت في حركات باطنية سرية تارة، وعلنية تارة أخرى من مثل حركة المقنّعية والجنابية والقرامطة والشلمغانية: التي

---

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية، مادة (الحلاج)، ماسينيون: المنحنى التاريخي لشخصية الحلاج، ص٧٠.

استهدفت الإسلام دولة وعقيدة[1].

وهكذا يرى الباحث في «الحلاجية»، جملة ما بشرت به فرق الغلاة السابقة عليها والمعاصرة لها من: إستحلال للحرمات وإسقاط للفرائض، وتأويل للنصوص الدينية، تأويلا خبيثاً باطلاً وخطيراً، ومحاولة

(١) المقنعية: نسبة إلى المقنع الذي ادّعى الإلهية لنفسه على مخاريق، أخرجها للعامة، ظهر في منطقة ما وراء النهر، وكان قد عرف شيئاً، من الهندسة والحيل والنيرنجات. يقول عنه كتاب الفرق أنه كان على دين الرزامية، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير أو ذهب وأباح لأتباعه المحرمات وحرم عليهم القول بالتحريم وأسقط عنهم الصوم والصلاة وسائر العبادات، وزعم لأتباعه أنه هو الإله وأنه يظهر مرة بصورة آدم، ويظهر بعده في صورة كل واحد من الأنبياء، وظهر في صورة علي ثم في صورة أولاده... وكان يقول: إنما يظهر في هذه الصورة لأن عبيده لا يطيقون رؤيته في صورته الأصلية، وإن من رآه في صورته الأصلية احترق. انظر الأسفراييني، التبصير في الدين، ص٧٦، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٥٧ والشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ١٥٤. وأما الجنابية فهم أتباع أبي طاهر سليمان بن الحسن أبي سعيد القرمطي، هاجم البصرة سنة ٣١١هـ ومنع الحج سنة ٣١٢، بعد أن تعرض للحجيج وأسرف في قتلهم ودخل مكة وقتل من كان في الطواف، وأغار على أستار الكعبة وطرح القتلى في بئر زمزم، وكان يقول لمن قتلهم: يا كلاب، أليس قال لكم محمد المكي «من دخله كان آمناً أي أمن هنا»، مات بالجدرى سنة ٣٣٢هـ، انظر الأسفراييني، ص٢٨٣، البغدادي، ص ٢٨٧، شذرات الذهب، ٢/ ٢٣٧، ابن القارح: الرسالة، ص٣٥ (مع رسالة الغفران)، وانظر، أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، ص٤٤٧ (دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣)، وأما الشلمغانية: فأتباع ابن أبي العذاقر، محمد بن علي الشلمغاني، أهله من قرية من واسط، وصورته صورة الحلاج، وسمى نفسه روح القدس، وإن الله حل في آدم ثم شيث ثم في واحد واحد من الأنبياء والأولياء والأئمة. وضع لأتباعه كتاباً سماه بالحاسة السادسة وصرح فيه برفع الشريعة. استغوى جماعة وكانوا يبيحونه حرمهم وأموالهم يتحكم فيهم، وكان يتعاطى الكيمياء، انظر المصادر المذكورة أعلاه بصدد المقنعية والجنابية.

لإزالة الفروق بين الأديان والمعتقدات ودعوة إلى وحدتها بالجمع والتلفيق بينهـا، واستهـواء للعـامـة واستغـواء بهـا ولأهوائها بإظهار المخاريق، واصطناع الشعبذة والسحر والحيل والكيمياء والنيرتجات، والدعوة إلى إحياء مذهب الدوسيتيين في الموت الظاهري والرجعة، وادعاء النبوة والألوهية بدعوى الحلول والإتحاد، مما حمل بعض الباحثين ـ وبحق ـ على القول بأن الحلاج في حقيقته «صورة جديدة من أبي الخطاب»، الزعيم الغالي، الذي قتل في الكوفة سنة ٣١٧هـ»[١].

وأول نقاط الشبه والمماثلة المشهودة بين فكر الحلاج ومعتقد الغلاة عموماً، إنهما قائمان معاً على الجمع والتلفيق والأخذ والإستمداد من دوائر الفكر المختلفة والمتباينة، وصهر ذلك كله في دعوة باطنية تتسم بالسرية في العمل والتدرج في الرتب. يقول عنه ابن النديم، وينقل عنه آخرون، أنه: «كان رجلاً محتالاً مشعبذاً، يتعاطى مذاهب الصوفية، ويتحلّى ألفاظهم، ويدّعي كل علم. . . يظهر مذاهب الشيعة للملوك، ومذاهب الصوفية للعامة، وفي تضاعيف ذلك يدعي أنّ الإلهية حلّتْ فيه، وأنّـه هو هو، تعـالى الله جل وتقـدس، عمـا يقـول هؤلاء علواً كبيراً»[٢]. وينقل ابن خلكان عن إمام الحرمين الجويني أنه: « كان يذمه ويقول أنه اتفق هو والجنابي وابن المقفع (يقصد: المقنع) على إفساد عقائد الناس، وتفرقوا في البلاد، فكان الجنابي في هجر والبحرين، وابن

---

(١) الدكتور كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص٣٦٨، (الطبعة الثانية).

(٢) الفهرست، ص١٩٠ (روائع التراث العربي)، بيروت، ١٩٦٤)، وانظر، ابن تيمية: الرسائل، ١/١٩٢.

المقنع (!) ببلاد الترك، ودخل الحلاج العراق»[1].

وكان يزين للناس التلفيق بدعوى الجمع بين أصعب المذاهب وأشدها في طريقته في المجاهدات. وقد وجدت في أوراقه ما يوثق صلته بالقرامطة وطرائقهم في التبشير المبني على التدرج فقد: «كان في الكتب الموجودة (عنده) عجائب من مكاتباته أصحابهالنافذين إلى النواحي توصيهم بما يدعو الناس ويأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى، ومرتبة إلى مرتبة، حتى يبلغوا الغاية القصوى. وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم»[2] وجواباته لقوم كاتبوه بألفاظ مرموزة لا يعرفها إلّا من كتبها ومن كتبت إليه وتلك سمة بارزة مميزة لمذاهب الباطنية عموماً ممن روجوا لمذهبهم على أساس من العمل السري والتلقين الذي يتلقاه مريدو الإندماج في الجماعة على مراتب متتالية، لا تبقى في مراتبها العليا من الأصول الإيمانية الإسلامية إلا هيكلاً خاوياً وبناءً متداعياً[3]. وقد أكد ابن العماد الحنبلي في شذراته

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، ١١/١٤٣، وانظر: الفرق بين الفرق، ٢٦٠. ومن غرائب الصدف ان السنة التي أخبر ابن النديم أن فيها ظهر أمر الحلاج وانتشر ذكره هي سنة ٢٩٩هـ التي تأسست فيها الدولة الفاطمية. ومن هنا لم يكن غريباً ظهور رقعة من رقاع الحلاج وفيها قوله لمريد من مريديه «وقد آن الأوان أذانك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء... ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه» نشوار المحاضرة ص٨٦ [عن الشيبي: شرح الديوان/ ٢٩].

(٢) ماسينيون: أربعة نصوص، ص٧٠؛ ابن مسكويه/ تجارب الأمم/ ١/ ٧٩.

(٣) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٤٦-٤٧، وأيضاً، الإمام الغزالي: فضائح الباطنية، ص١٥؛ بندلي جوزي: تاريخ الحركات الفكرية، =

هذه الصلة المعقودة بين الحلاج والقرامطة فيذكر أن الحلاج لما أدخل بغداد سنة ٣٠١هـ «مشهورا على جمل عُلّق مصلوباً ونودي عليه: هذا أحد القرامطة فأعرفوه»[١] . ويرى نيكلسون بأن السبب الرئيسي في صلب الحلاج هو اتهامه «بأنه كان يدعو سراً إلى مذهب القرامطة الذين أغاروا على مكة ونهبوها بعد موت الحلاج بتسع سنين، واختطفوا الحجر الأسود منها. أما دعواه «أنا الحق» فلم تكن سوى واحدة من تهم أربع قدم من أجلها إلى المحاكمة وربما لم يكن الأمر لينتهي به إلى القتل لو أن التهمة كانت قاصرة على هذه الدعوى وحدها (أي دعوى الألوهية) على الرغم من أن الأقوال المأثورة عنه في هذه المسألة كانت من أشنع الأقوال في نظر المسلمين»[٢].

وكما جوّز الغلاة لأنفسهم التحلل من عقد الدين باستحلال المحرمات وإسقاط الفرائض سالكين في تبرير دعواهم طرائق التأويل الرمزي العابث بقواعد اللغة، قلد الحلاج مناهجهم وأحياها، فدعا إلى إبطال الظواهر فكان يقول: «ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر. فإن ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة

= ص١٢٥. وقد التمس الدكتور الشيبي وجوهاً للمشابهة بينه وبين زعماء الحركات الباطنية منها: الأخذ بالتدرج والسرية في العمل، ودراسة نفسية المدعو قبل استغوائه و استمالته، وحمل اكثر من اسم ولقب وكنية عرف بها، اسم شائع مألوف ومعروف وآخر سري حركي لا يعرفه إلاّ الخاصة من المنضوين إلى حركته. فقد كني تارة: بأبي عمارة وأخرى بأبي عبدالله وعرف بالحسين بن منصور تارة، وبمحمد بن أحمد الفارسي اخرى وهكذا. انظر: الشيبي: شرح الديوان ص/٢٩-٣٠.

(١) شذرات الذهب، ٢٥٣/٢ المنتظم ١١٥/٦ . وانظر: ابن تيمية: الرسائل، ١٨٩/١ .

(٢) في التصوف الإسلامي؛ ص١٣١ .

جلية»[1]. وكان يزعم أن: «الكفر والإيمان يفترقان من حيث الإسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما»[2]. وكان يرى كغيره من غلاة الصوفية: أن من بلغ مقام اليقين سقطت عنه العبادة والتكليف، وتلك دعوة استمدتها غلاة الصوفية من الخطابية والمعمّرية والجناحية والمنصورية، فالمعمرية وهم فرقة من الخطابية: استحلّوا الخمر والزنا، واستحلوا سائر المحرمات ودانوا بترك الصلاة، وتأوّلوا على ما استحلوا قول الله عز وجل ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾، وقالوا: «خفف عنا يا أبا الخطاب، وضع عنا الأغلال والآصار، يعنون الصلاة والزكاة والصيام والحج، وقالوا: من عرف الإمام فليصنع ما أحب»[3]: وفي مثل هذا المعنى يقول الحلاج:

إذا بلغ الصبّ الكمال من الفتى ... ويذهل عن وصل الحبيب من
فيشهد صدقاً حيث أشهده الهوى ... بأن صلاة العاشقين من الكفر[4]

وأفتى بأن الإنسان إذا أراد الحج ولم يتمكن أفْرَدَ في داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد ومنع من تطوفه. فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا انقضى وقضى من

---

(١) أخبار الحلاّج، ص١٣.

(٢) أخبار الحلاّج، ص٣٥.

(٣) أنظر في هذه النزعة العدمية عند الغلاة ومصدرها المجوسي كتب الفرق والمقالات، الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٦٨-٧٧، الأسفراييني: التبصير في الدين، ص١١٠ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٥٠، الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٥٨.

(٤) أخبار الحلاج، ص٦٦، وانظر ديوانه، ص٥١.

(للناس حج ولي حج إلى سكني ... تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي)

المناسك ما يقضى بمكة مثله، جمع ثلاثين يتيماً وأطعمهم وكسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج[1]. وتلك دعوة سبقه إليها الملحد الزنديق ابن الراوندي (ت ٢٥٠هـ) الذي كان يقول لأتباعه «بأن الطواف حول البيت الحرام كالطواف على غيره من البيوت»[2]. ويقول ابن كثير أن الحلاج كان يقول لأتباعه: «من صام ثلاثة أيام لا يفطر إلا في اليوم الرابع على ورقات أجزاه ذلك عن صيام رمضان». وقد حاول أن يفسر دعوته العدمية هذه على أساس الفناء في الحق ويدعوى: «أن من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال»[3].

وقد جمع الحلاج مع هذه النزعة العدمية التي تتجاوز حدود الشرع الدعوة إلى محو الفروق بين الأديان ورفع الحدود المميزة الفاصلة بين دين ودين، فكان بذلك يمهد لدعوة إخوان الصفا وغيرها من الحركات التي قامت على الجمع والتلفيق بين الأديان والفلسفات، فكان يقول: «واعلم

---

(١) البداية والنهاية، ١١/١٤٠، ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص٣٧١. وذكر صاحب المنتظم عنه قوله: «إذا صام الإنسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يفطر، وأخذ في اليوم الرابع ورقات هندباء وأفطر عليها أغناه عن صوم رمضان، وإذا صلى في ليلة واحدة ركعتين من أول الليلة إلى الغداة أغنته عن الصلاة بعد ذلك، وإذا تصدق في يوم واحد بجميع ما ملكه في ذلك اليوم أغناه الله عن الزكاة، وإذا بنى بيتا وصام أياماً ثم طاف حوله أغناه عن الحج، وإذا صار إلى قبور الشهداء بمقابر فأقام فيها عشرة أيام يصلي ويصوم ولا يفطر إلا بشيء يسير من خبز الشعير والجريش أغناه عن العبادة باقي العمر (٦/١٣٦).

(٢) البداية والنهاية، ١١/١٤٠.

(٣) السلمي : طبقات الصوفية، ص٣٠٨.

أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسامي متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف، ثم قال:

ففكرت في الأديان جدًا محققاً ... فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه ... يصد عن الوصل الوثيق وإنّما
يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالي والمعاني فيفهما[1]

وقد صاغ الحلاج شخصيته لأتباعه في صورة زعماء الغلاة ممن استغووا العامة وتلاعبوا بمشاعرهم وذلك باحتراف الحيل والشعبذة والسحر والنارنجيات[2]، فكان يدعي لنفسه المخاريق والكرامات وزعم أتباعه أن له الكرامات وإجابة السؤال وبأنه محيي الموتى وأن الجن يخدمونه، ويحضرونه ما يختاره ويشتهيه، وأنه نثر مرة على قوم المسك وعلى آخرين الدراهم، ويزينون ذلك للناس بدعوى حلول الإلوهية فيه بخروجه عن أوصاف البشرية ودخوله في الألوهية، وإنه خلع أوصافه واتصف بأوصافه تعالى. وكان يقول إن من هذب نفسه في الطاعة وصبر على اللذة وصفا حتى لا يبقى به شيء من البشرية، حلَّ فيه روح الله كما حلَّ في عيسى عليه السلام، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد، وكان جميع فعله فعل

---

(١) أخبار الحلاج، ص٧٠

(٢) يقول ابن النديم (الفهرست، ص١٩٠): كان رجلاً محتالاً مشعوذاً يتعاطى مذاهب الصوفية. ويقول عنه المعري (رسالة الغفران، ص٤٦٣): «وأدل رتب الحلاج أن يكون شعوذياً، لا ثاقب الفهم ولا أحوذياً». وجميع من نفاه من الصوفية نسبه «إلى الشعبذة في فعله»، انظر، الخطيب البغدادي، المصدر السابق، وابن كثير، ١٣٢/١١. ويقول عنه ابن حجر: (لسان الميزان، ٣١٤/٢): «كانت له بداية جيدة وتأله وتصوف، ثم انسلخ من الدين وتعلم السحر وأراهم (أي أصحابه) المخاريق، والناس مختلفون فيه وأكثرهم على أنه زنديق دجال».

الله تعالى»[1].

وكما وقف رؤساء الغلاة في موت الأئمة من آل البيت ولم يقطعوا بموتهم، وزعموا أن الإمام لا يجوز عليه الموت، وعللوا موتهم على مذهب الدوسيتيين القائلين بالموت الظاهري[2]، كذلك زعم الحلاج لنفسه الخلود وأن الموت لا يحترمه فيروي الخطيب البغدادي وينقل عنه ابن

---

(١) انظر: القاضي عبدالجبار المعتزلي المغني في أبواب العدل والتوحيد» الخاص بالتنبؤات والمعجزات [بتحقيق الدكتور محمود قاسم، القاهرة ج٢ ص٢٧٠-٢٧٥ فصل: القول في مخاريف الحلاج». البغدادي: الفرق بين الفرق، ص٢٦٣، الأسفراييني: التبصير في الدين، ص٧٦، نقل ماسينيون عبارة عن الاصطخري «مسالك الممالك» ص٩٠، مصر ١٩٦١ تحقيق محمد جابر عبدالعال، نصها «من هذب في الطاعات جسمه، وشغل بالأعمال الصالحة قلبه، وصبر على مفارقة الذات، وملك نفسه في منع الشهوات، ارتقى به إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يتنزل في درجة المصافات حتى يصفو على البشرية طبعه، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حلّ فيه روح الإله الذي كان منه عيسى بن مريم فيصير مطاعاً فلا يريه شيئاً إلاّ كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله، وإن جميع فعله حينئذ فعل الله. الطواسين / ١٣٥.

(٢) الدوسيتيون: فرقة مسيحية خارجة عن الكنيسة، كانت ترى أن المسيح ـ ع ـ ليست له حقيقة مادية واقعية بوصفه بشراً فحياته البشرية: ولادته وتعميده وآلامه كل ذلك كان وهماً تخيله الناس وشبّه لهم فيه. وقد استوعبت فرق الغلاة هذه العقيدة: فكان عبدالله بن سبأ يقول بعد مقتل علي «أن المقتول لم يكن علياً، وإنما كان شيطاناً تصور الناس في صورة علي» وكانت المنصورية تزعم «أن علياً في السماء، وإنه لم يمت، وإنه مبعوث قبل القيامة فيرجع هو وأصحابه إلى الدنيا بعد الموت» وكانت الناووسية تقول: «إن الصادق (جعفر بن محمد الباقر) حي بعد، ولن يموت، ورووا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي يدهده عليكم من الجبل، فلا تصدقوا» . وكان آخرون يقولون: لو أتيتمونا بدماغ علي في سبعين قارورة لم نصدق بموته» أنظر، الملطي: التنبيه، ص١٥٩، الشهرستاني، ١٥٢/١.

كثير أنه قال لأصحابه: «لا يهولنكم هذا الأمر فإني عائد اليكم بعد ثلاثين يوما. . . وجعل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه إليهم بعد ثلاثين يوما. وزعم بعض أتباعه أنه رأى الحلاج في آخر ذلك اليوم وهو راكب على حمار في طريق النهروان فقال له: لعلك من هؤلاء النفر الذين يرون إني أنا هو المضروب المقتول، وإنما أُلْقِيَ شبهي على رجل ففعل به مارأيتم، وكانوا بجهلهم يقولون: إنما قتل عدوّ من أعداء الحلاج»[1]. ويذكر الأسفراييني أن: «أتباعه الذين من أهل طالقان قالوا: أنه حي، وإن الذي قتل كان شخصاً أُلْقِيَ شبهه»[2] كذلك يذكر المعري أنه قال للذين قتلوه: أتظنون إيايَ تقتلون إنما تقتلون بَغْلَةَ المادراني وإن البغلة وجدت في اصطبلها مقتولة. وفي الصوفية إلى اليوم من يرفع شأنها ويجعل مع النجم مكانه. وبلغني أنّ ببغداد قوماً ينتظرون خروجه وإنهم يقفون بحيث صلب على دجلة ويتوقعون ظهوره»[3].

وتلك دعوة دعى إلى مثلها المقنّع من قبله: الذي جمع كالحلاج بين دعوى الربوبية وإظهار المخاريق وإباحة الحرمات وإسقاط التكاليف الدينية وسائر العبادات فأفتتن به أصحابه بعد موته وزعموا أنه صعد إلى السماء، وصاروا يتوقعون رجعته مهدياً منقذاً، تماما كما فعل أتباع الحلاج بعد صلبه وحرقه[4].

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، ١١/١٤٣، وانظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ٨/١١٦.

(٢) التبصير في الدين، ص٧٦.

(٣) رسالة الغفران، ص٤٥٣.

(٤) البغدادي: الفرق، ٢٥٧، الشهرستاني: الملل، ١/١٥٤، الأسفراييني، ص٧٦، ابن الجوزي، ص٣٧١.

وإذا ما تجاوزنا هذه المعتقدات التي تصل الحلاج بغلاة الرافضة، فإن السمة المميزة له هي دعواه الإتحاد بالألوهية على صورة عرفتها الدوائر الغنوصية باسم الفيض أو الظهور أو الإنبثاق الدائم المستمر، وقد نفذت هذه العقيدة إلى دائرة الفكر الإسلامي من خلال فرق الغلاة وفرق الباطنية عموماً، ولا سيما المدرسة الإسماعيلية التي زعم فلاسفتها إن الروح الإلهية تتجلى في درجات مختلفة ومراحل متوالية تظهر للإنسانية في صور يتزايد كمالها وبهاؤها جيلاً بعد جيل، وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للروح الإلهية يبدو في وقته يكمل إنجاز العمل الذي أداه المظهر السابق ويهيء بدوره المظهر اللاحق له»[1]. وقد سبق الحلاج في هذا الأمر المقنّع الذي كان يزعم لأتباعه «أنه هو الإله وأنه يظهر مرة بصورة آدم ثم يظهر بعده في صورة كل واحد من الأنبياء وظهر في صورة علي، ثم في صورة أولاده... وكان يقول: إنما يظهر في هذه الصورة لأن عبيده لا يطيقون أن يروه في صورته الأصلية، وإن من رآه في صورته الأصلية إحترق»[2]. ودعا لمثل هذه الفكرة ابن أبي العذاقر الشَلْمغاني، المعاصر للحلاج فكان يزعم «أن الله حل في آدم ثم في شيت ثم في واحد من الأنبياء والأوصياء والأئمة»[3]. وكان أتباع الحلاج يكتبون إليه: «يا ذات الذات، ومنتهى غاية اللذات، نشهد أنك تتصور فيما شئت من الصور، وإنك الآن متصور في صورة الحسين بن منصور، ونحن نستيجرك يا علّام الغيوب... ووجد له كتب كتبها إلى أتباعه عنوانها: «من الهُوَ هو رب

---

(١) انظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٤٤، وما بعدها.

(٢) البغدادي، ٢٥٧، الشهرستاني، ١/١٥٠، الأسفراييني، ٧٦.

(٣) رسالة ابن القارح، ص٣٨.

الأرباب، المتصور في كل صورة، إلى عبده فلان»[1].

ومذهب الحلاج في الحلول وإتحاد واضح وأدلته قطعية مشهورة منها، استعماله للمصطلح في شعره وأقواله ووصفه إتحاد اللاهوت بالناسوت، أو الروح الإلهي بالروح الإنساني، بأنه حلول والحلول مصطلح يقرنه الإسلاميون عموماً بالمسيحية، وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون عند كلامه على أصحاب الحلول من الغلاة: «ومنهم طوائف يسمون الغلاة، تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بإلوهية الأئمة، أما على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية أو أن الله حل في ذاته البشرية، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه»[2]. وفي هذا السبيل يقول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته	وإذا أبصرته أبصرتنا[3]

ويقول أيضاً:

مزجت روحك في روحي كما	تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّني	فإذا أنت أنا في كل حال[4]

وقوله:

---

(١) الأسفراييني، ص٧٧ وكان أتباعه بخراسان وكذلك رعية الآخشين يكاتبونه بقولهم: إلى إله الآلهة من عبيده.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص٣٥١، قارن نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص١٣٤.

(٣) الحلاج: الطواسين، ص١٣٤، الخطيب البغدادي، ٨/١٢٩.

(٤) الحلاج: الديوان، ص٨٢، البداية والنهاية، ١١/١٣٤، الخطيب البغدادي، ٨/١١٥.

عجبت منك ومني يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني
وغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عني[1]

وقوله:

بيني وبينك إنّي يزاحمني فارفع بأنّيك من البَيْن

ومعناه على ما يرى الأستاذ ماسينيون: «أي يوجد بيني وبينك يا إلهي «إني» إنه أنا، يعذبني، فأترسل إليك، إن تزيل «بأنيك» أي بأنت هو (أني) أي أنه أنا، تزيله من البين، أي بيننا نحن الإثنين»[2].

ومن شواهد إعتقاد الحلول قوله أيضا:

أنت بين الشغاف والقلب تجري مثل جري الدموع في أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان[3]

وتفسير الحلاج للحلول تتخذ كما ذكرت صورة الفيض المعروفة لدى الدوائر الغنوصية، فقد فهم الغنوصيون الإتحاد بمعنى التجلي أو الظهور أو الفيض في درجات ومراتب، فالنفس في رأيهم وعلى مذهبهم إذا طهرت بالعبادة وزكيت بالمجاهدة، انعكست فيها حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيها يوم خلق آدم، وعلى هذا النمط يذكر الحلاج في «الطواسين» قوله. «تجلّى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق وجرى له في حضرة أحدِّيته مع نفسه حديث، لا

---

(١) الديوان، ص٢٧.
(٢) ماسينيون: المنحنى الشخصي، ص٨٣.
(٣) السلمي: الطبقات، ص٣٠٩.

كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته. وفي الأزل ـ حيث كان الحق ولا شيء معه ـ نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم، الذي جعله بصورته فيه وبه: هو هو، وهكذا صار الإنسان المَظْهر الذي يتجلّى فيه الحق:

سبحان من أظهر ناسُوتُه سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خَلْقه كلمحة الحاجب بالحاجب[1]

وهكذا، وكما لاحظ الباحثون قدامى ومعاصرون فإن لدى الحلاج إتجاهاً واضحاً ومشهوداً يجعله أقرب إلى روح المسيح من جميع المتصوفة المسلمين، فهو يرى ـ كما لاحظ نيكلسون ـ أن الولي المتحد بذات الله هو أسمى مقاماً من النبي الذي بعث برسالة خارجية، وإن مثال حياة

(١) الخطيب البغدادي، ١٢٩/٨، ابن كثير، ١٣٤/١١، وانظر، نيكلسون في التصوف الإسلامي، ص١٣٣، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص١٦٦ يقول ,ابو العلا عفيفي :وفي هذه الأبيات إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية: اللاهوت والناسوت، وهما إصطلاحان أخذهما الحلاّج عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح. فالناسوت هو المظهر الخارجي عند الحلاّج للاهوت، فهو ادّعى إنه صورة الإله القائمة على الأرض. وان كل إنسان يمثل واحدة من تلك الصور الإلهية التي لا تحصى. المصدر السابق ص٨٣.

الولاية الحقة ليست حياة محمد ﷺ بل حياة المسيح (ع)، مثال الحياة الإلهية الإنسانية، أي الإنسان الإله الذي غيَّر شخصيته، ونقّى جوهره، وظهر للملأ شاهداً على وجود الله وممثلاً لإرادته وكاشفاً عن حقيقته وعن الخالق الأسمى الذي كمن فيه الحق، فإن قول الحلاج: أنا الله، لا يختلف في جوهره عما جاء في الإنجيل على لسان السيد المسيح: «من رآني فقد رأى الرب»[1]، وما تدل عليه عبارة القديس بولس: «المسيح يحيا فيّ»[2].

تلك هي نظرتنا إلى مذهب الحلاج، لقاء فكري متصل مع عقائد الغلاة ممن سبقوه وعاصروه، وتصريح بمذهب الحلول يتفق مع مدارس الغنوص، مما ينتهي به إلى انقطاع صلته بالعقيدة الإسلامية، في صفائها وصورتها القرآنية.

---

(١) نيكلسون: تراث الإسلام، ١/١٣٦.

(٢) آسين بلاثيوس: ابن عربي ومذهبه، ص٢٥٧. ويضيف أبو العلا عفيفي قائلا: وفي ضوء ما قلنا: يتضح معنى الدعوى الحلاجية التي من أجلها لقي صاحبه حتفه، وهو قوله أنا الحق التي يترجمها الأستاذ ماسينيون «أنا الحق الخالق». وأفضل أن تكون: أنا صورة الحق، أي: أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق، وعن طريقه عُرف الحق وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله، ويؤيد هذا التفسير عبارة للحلاج نفسه يقول فيها: «إن لم تعرفوه ـ أي الله ـ فاعرفوا آثاره وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأنني ما زلت أبداً بالحق حقاً... وإن قتلت أو طلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي» انظر: «الطواسين» ٥١-٥٢ وانظر: أبو العلا: المصدر نفسه ص٢٣٤.

الفصل الرابع

شهاب الدين السهروردي والفلسفة الإشراقية

أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول[1] لا تشير المراجع التي بين أيدينا والتي أرخت لحياته إلى تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعليمه ومشايخه، ولعل السبب في ذلك هو أن «صغر سنه وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي ضيقت انتشار علمه وذيوع صيته، فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الأولى»[2].

ومع ذلك فالراجح أنه ولد سنة ٥٤٩هـ: ١١٥٥م، في الشمال الغربي من إيران في ميديا القديمة بسُهْرَوَرْد[3]، ويبدأ حياته العلمية بمراغة

---

(١) انظر في حياته: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١٩ ص٣١٤-٣١٦، ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢ ص١٧١، ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٣ ص٢٥٦، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ٤/٢٩٠، المناوي: الكواكب الدرية، ٢/١٠٦، وكذلك مقالته: «السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي»، ضمن كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام»، ص٩٥ وما بعدها، الدكتور محمد علي أبو ريان «أصول الفلسفة الإشراقية» القاهرة، ١٩٥٩ ـ الطبعة الأولى).

(٢) الدكتور محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص١٠.

(٣) سهرورد: بضم أوله وسكون ثانيه وفتح الراء والواو وسكون الراء ودال مهملة، بلدة قريبة من زنجان بالجبال. خرج منها جماعة من الصالحين والعلماء منهم (١) الشيخ ضياء

من أعمال أذربيجان، على الشيخ مجد الدين الجيلي، الفقيه الأصولي. المتكلم، ولازمه فترة حيث تلقّى عليه برفقة المتكلم المشهور، فخرالدين الرازي الأشعري، أصول الحكمة والفقه. ثم ارتحل إلى أصفهان فأتم دراساته المقررة على يد ظهير الدين القادي. ومن ثم بدأت لديه «حياة التنقل والأسفار مهتماً بغشيان الجماعات الصوفية محباً للوحدة التي هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك في معارج أهل الطريق»[1]، باحثاً عن المعرفة الحقيقية الشريفة، يقول عن نفسه: «وهو ذا قد بلغ سني إلى قريب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفاروالإستخبار والتفحص عن مشارك مُطّلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا مَنْ يؤمن بها»[2]. وفي أثناء بحثه المتصل وتجواله الدائب من أجل اكتساب العلوم الشريفة الحقة، تعرّف على فخرالدين الماريني (ت٥٩٤ هـ)، وقامت بينهما صلة علمية متينة. وكان المارديني، كما ينقل الرواة، علّامة وقته في العلوم الحكمية، جيد المعرفة بصناعة الطب

= الدين أبو النجيب عبدالقاهر بن عبدالله بن محمد السهروردي البكري (٤٩٥-٥٦٣هـ) ينتهي بنسبه إلى سيدنا أبي بكر - رضي الله عنه - الفقيه الصوفي الواعظ، قدم بغداد وهو شاب وسمع بها الحديث واشتغل بدرس الفقه، ثم انصرف للزهد والمجاهدة وبنى له ببغداد رباطات للصوفية من أصحابه وولي المدرسة النظامية ببغداد له كتاب «آداب المريدين» وإليه تنتسب الطريقة «السهروردية». (٢) وابن أخيه شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي (٥٣٦-٦٣٢هـ)، إمام وقته حالاً ولساناً وصاحب كتاب «العوارف»، انظر ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة سهرورد، ج٣ ص٢٨٨ (طبعة بيروت ١٩٥٧). وعن الطريقة السهروردية انظر، تريمنغهام: الطرق الصوفية في الإسلام، ص٣٤-٣٧.

(١) كوربان: السهروردي المقتول، ص٩٨.

(٢) المشارع والمطارحات، ص٥٠٥، الفقرة ٢٢٥، طبعة كوربان، استنبول، ١٩٤٥.

ويصطنع مذهب المشائيين، وكان يثني على السهروردي ويعظمه ويقول عنه لأصحابه: «ما أذكى هذا الشاب وأفصحه ولم أجد أحداً مثله في زماني إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلافه»[1].

ثم اتجه غرباً إلى بلاد الأناضول وديار بكر وتلقّى حسن الضيافة والإستقبال من عدة من أمراء السلاجقة الروم حيث أهدى إلى أمير خربوط، عماد الدين قره أرسلان كتابه المسمى باسم هذا الأمير «الألواح العمادية» ثم انتقل إلى سورية حيث استقر بحلب وفيها لقي مصرعه.

تجمع المصادر على أن خصومة عنيفة شديدة قامت بين السهروردي وخصومه من الفقهاء والمتكلمين بحلب وذلك لأسباب كثيرة منها «مناظراته لهم في مسائل كثيرة لم يتمكنوا فيها مجاراته فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته، فكان ذلك سبباً في عداوتهم له فرموه بالزندقة والإلحاد»[2] ومنها ما كان يتصف به ممن «استقلال ذاتي مطلق»[3] وقلة تحفظّه وتهوّره واستهتاره ورقة دينه وعدم اكتراثه للأعراف والإعتبارات الإجتماعية ومنها وهو أهمها دعواه «بأن الله يملك أن شاء أن يخلق نبياً»[4] وهو أمر فسره

(١) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان؛ وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ياقوت: معجم الأدباء.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) كوربان: حياة السهروردي، ص١٠٠. يقول الشهرزوري عنه: «وحصل لنفسه ملكة الإستقلال بالفكر والانزواء ثم اشتغل بنفسه بالرياضيات والخلوات والأفكار حتى وصل إلى غاية مقامات الحكماء ونهاية مكاشفات الأولياء. نزهة الأرواح وروضة الأفراح/ مخطوطة جامعة القاهرة/ ٢٤٠٣٧ الورقة ٢٣٣.

(٤) العماد الأصفهاني: البستان الجامع لتواريخ الزمان، ص٥٩٢-٥٩٣ وانظر: أبو ريان: المصدر السابق، ص٢٠.

خصومه ـ وبحق ـ على مقتضى اعتقاده في النبوة المستمرة على طريقة الفيضيين، واعتقادة بأنْ النبوة ظاهرة ممكنة أبداً وضرورية الحصول من وقت لآخر، وأخيراً نظريته في أن الولي المتحقق أو المتأله الباحث الذي اجتمعت له الحكمة البحثية والتجربة الصوفية خير من النبي وأفضل منه، كما سنرى مفصلاً عند الكلام على مذهبه.

وهكـذا كانت نهاية السهروردي محاكمة ومناظرة وامتحاناً لعقيدته اشتركت فيها السلطة والفقهاء، وانتهت بإصدار فتوى بقتله وذلك في رجب من سنة ٥٧٨ ه الموافق ٢٩ تموز ١١٩١ م، وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين من عمره. وقد صور ياقوت في معجمه نهايته فيقول: « . . . ثم رحل إلى حلب فدخلها في زمن الظاهر غازي بن أيوب سنة ٥٧٩هـ ونزل في المدرسة الحلاوية وحضر درس شيخها الشريف إفتخار الدين وبحث مع الفقهاء من تلاميذه وغيرهم وناظرهم في عدة مسائل فلم يجاره أحد منهم وظهر عليهم، وظهر فضله للشيخ إفتخار الدين فقرب مجلسه، وأدناه وعرف مكانه في الناس ومن ذلك الحين تألب عليه الفقهاء وكثر تشنيعهم عليه، فأستحضره الملك الظاهر وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين فباحثوه وناظروه، فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته، وظهر فضله للملك الظاهر فقربه وأقبل عليه وتخصص به فازداد تشنيع المناظرين عليه ورموه بالإلحاد والزندقة وكتبوا بذلك الى الملك الناصر صلاح الدين (الأيوبي) وحـذروه من فساد عقيدة ابنه الظاهر بصحبته للشهاب السهروردي، وفساد عقائد الناس إذا أبقى عليه، فكتب صلاح الدين إلى ابنه الظاهر يأمر بقتله وشدد عليه بذلك وأوكد، وأفتى فقهاء حلب بقتله، فبلغ ذلك الشهاب فطلب من الظاهر أن يحبس في مكان ويمنع من الأكل والشرب إلى أن يموت ففعل به ذلك. وقيل بل أمر الظاهر بخنقه في

السجن فخُنِق سنة سبع وثمانين وخمسمائة[1].

تصور المصادر السهروردي أديباً شاعراً ذكياً بارعاً في الحكمة والفقه والأصول محجاجاً لم يناظره مناظر إلا قطعه وأفحمه وظهر عليه، وكان إلى جانب ذلك مقتصداً في حياته محتقراً لكل مظاهر الأبهة والسلطان لا يعتني بملبس له ولا مأكل ولا مشرب، فكان في بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً وعمامة زاهية الألوان، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ومراراً ثالثة يقنع بارتداء خرقة الصوفية. قال ابن شهبة يصفه في تاريخ الإسلام: «كان دنيء الهمة زري الخلقة دنس الثياب وسخ البدن لا يغسل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً، ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه وكل من يراه يهرب منه، وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع»[2].

ترك السهروردي آثاراً كثيرة ما بين منظوم ومنثور منها: حكمة الإشراق، وله عدة شروح أهمها: شرح السهروردي وشرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر الدين الشيرازي وكتاب: هياكل النور (نشره محمد علي أبو ريان)، والتلويحات العرشية (شرحه الشهرزوري)، والمقاومات، وهو ذيل ولواحق للتلويحات العرشية والألواح العمادية، والمشارع والمطارحات، وأصوات أجنحة جبرائيل والغربة الغريبة (على غرار قصة حي بن يقظان) وغيرها[3].

---

(١) ياقوت: معجم الأدباء، ج١٩ ص٣١٦، وانظر أيضاً العماد الأصفهاني: البستان الجامع، ص٥٩٣، وبقية المصادر عن حياته.

(٢) المصدر أعلاه.

(٣) اشترط شارح السهروردي، قطب الدين الشيرازي ـ لفهم آثار أستاذه نوع تهيؤ روحاني

مذهب السهروردي كما يشير كوربان «مركب من عناصر متباينة معقدة»[1] وأساسه الجمع بين آراء وأنظار مستمدة من دوائر فكرية مختلفة متباينة: كالغنوصية والأفلاطونية المحدثة، وديانات الفرس القديمة، ومذاهب الصابئة في الكواكب والنجوم. ومع ذلك فإن المذهب يبدو في حقيقته في صورة محاولة تستهدف الجمع بين الحكمة الشرقية المشرقية الممثلة في ديانات الفرس القديمة ومذاهبها في ثنائية الوجود: النور والظلمة، وبين الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية المحدثة ومذهبها

ـ الشروع بالقراءة، فيقول: [قبل الشروع في قراءة هذا الكتاب وفهم معانيه بعد استحكامه [يعني المريد] الحكمتين العلمية والعملية أن يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقلّلاً الطعام، منقطعاً إلى التأمل لنور الله عز وجل. . . فإذا انقضت الرياضة الأربعينية وكيفيتها: أن يقطع أولاً العلائق والعوائق الخارجية بالكلية، حتى لا يبقى له همة إلّا في خلوته، بعد ان ينقي بدنه من الأخلاط الزائدة إن كانت، ثم يقعد في بيت مظلم، بعيد عن أصوات الناس ومشاغلهم، ويصوم ويفطر بعد صلاة المغرب: بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقي والمزورات المعمولة من الحبوب الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللائقة بدهن لوز أو جوز أو شيرج ونحو ذلك. وينقص كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبيخ، ولا يخلي رأسه وبدنه من الإدّهان بالأدهان الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلاً ونهاراً بذكر الله عز وجل والقديسين من الملائكة ورؤساء حضرته باللسان والقلب معرضاً عن البدن وما فيه، ويحسب نفسه كأنها قد فارقت الأقطار والجهات والأزمان والأوقات، معلقة مجردة مفارقة مخلصة زماناً طويلاً، فإنها دامت هكذا فسيأتيها برق، وهو نور فائض على النفس من العقل لذيذ يمر كالبرق الخاطف، ثم حرق وهو يحرق الأجسام، ثم طمس، وهو عدم شعور النفس بما هو محبوبها الأصلي. [قطب الدين الشيرازي ـ «شرح حكمة الاشراق» طبعة حجر المقالة الخامسة: أحوال السالكين، ص/٥٦١.

(١) كوربان: حياة السهروردي، ص٩٥.

في الفيض أو الظهور المستمر. يقول قطب الدين الشيرازي: «وكان في الفرس، يقول شيخنا (أي السهروردي) أمة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء، غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون (إقرأ: أفلوطين)، ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وماسُبقت إلى مثله»[1] ويقول الملا صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ: ١٦١٠م) في الأسفار الأربعة عنه: «شيخ أتباع المشرقيين والمحي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة»[2] ويقول أبو القاسم الكازروني (ت ١٠١٤هـ: ١٦٠٦م) عنه: «كما أن الفارابي مجدِّد فلسفة المشائيين واستحق لهذا لقب (المعلم الثاني) ذلك السهروردي، فقد أحيا وجدّد فلسفة الإشراقيين في من كتبه وأبحاثه»[3] وأما عن تأثره بالأفلاطونية المحدثة فيظهر في احترامه الشديد لأفلاطون الذي يدعوه بصاحب «الأيد والنور»، وهو عنده إمام الحكمة الذوقية ورئيس الإشراقيين. وهكذا يبدو السهروردي: «صاحب مشروع يرمي إلى تأسيس فلسفة قوامها الجمع بين الحكمة البحثية النظرية، والتجربة الروحية الذوقية، مشروع ينظر إلى: «أفلاطون على أنه إستمرار لزرادشت»[4] وتبلغ فيه مسائل الحكمة الإيرانية تمام وعيها النظري تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة.

---

(١) رسالة كلمات التصوف، ٢٠٧ب (كوربان: الفلسفة الإسلامية) ص٣٠٦، الهامش (٢).

(٢) الأسفار الأربعة، ص٥٨٣، طبعة طهران، ١٢٨٢.

(٣) عن كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣٠٧.

(٤) كوربان: حياة السهروردي، ص١٠٢ (ضمن: شخصيات قلقة في الإسلام). عن هذا المشروع الفلسفي الصوفي المركب يقول عثمان يحيى: «من مظاهر الأصالة في

يقول حاجي خليفة ويبايعه التهانوي في معرض تحديدهما لمناهج المعرفة وطرائقها: «الطريق إلى المعرفة من وجهتين: أحدهما: طريق أهل النظر والإستدلال، وثانيهما: طريقة أهل الرياضة المجاهدات. والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملة من ملل الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ فهم المتكلمون، وإلا فهم الحكماء المشاؤون، والسالكون إلى الطريقة الثانية، إن وافقوا في رياضاتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلا فهم: الإشراقيون»[1] وهكذا تتمايز هذه المناهج وتتخصص، فالسالكون طريق البحث والنظر والإستدلال والبرهان إن التزموا بحدود الدين وقيوده، وأصوله ونصوصه، فهم المتكلمون، وإن هم تجاوزوا النصوص الشرعية الثابتة عن طريق النبوة، بالتأويل وصرفها عن معانيها الحقيقية، فهم الفلاسفة المشاؤون، أتباع أرسطو ومنطقه القائم على الإستدلال والبرهان، فالبحث في: «الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الإسلام، أما في الفلسفة فعلى مقتضى العقول»[2]، فحسب حراً طليقاً من كل قيد، وكذا السالكون

= التفكير السهروردي، بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف، أو بتعبير أدق بين البحث النظري والإختبار الروحي، فبحسب النظرية السهروردية: إن المجهود الفكري للنفس الإنسانية لا يحقق لها الغاية المرجوة، التي هي المعرفة التامة، إلّا بالتجربة الداخلية والذوق الباطني، كما إن الإختبار الروحي بدوره لا يزدهر ويرسخ، إلّا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة، إن الكمال المطلق لرجل الفكر والروح هو في هذا الزواج السعيد الأبدي بين مطالب العقل التي هي المعرفة الكلية، ومطالب القلب التي هي المحبة الشاملة، وسبيل المعرفة العلم والفلسفة، وطريق المحبة والتصوف والإحسان. أنظر: الكتاب التذكاري: ص٣٢٣ وما بعدها.

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون، ١/٤٤٣، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، المقدمة، ص٣٧ (طبعة بيروت ١٩٦٦).

(٢) طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، ٢/٢٠.

طريق التصفية والمجاهدة والرياضة، إن اصطنعوا الذوق والتجربة الروحية وظهر في مذاهبهم ما ينافي الشرع وأصوله وأحكامه ومقرراته فهم الحكماء الإشراقيون، وإلا فهم الصوفية الذين جمعوا بين الحقيقة والشريعة وقيّدوا الأولى بالثانية .

ومن هنا فإن أخص خصائص الفلسفة المشرقية إن أتباعها لا يقفون عند العلم المستمد من الشريعة ورسومها ولا عند أحكام العقل وحججه، بل يجاوزون ذلك كله إلى المعرفة الحقة الشريفة الباطنية، ومن هنا وصف السهروردي رجالها الساعين إلى اكتسابها بأنهم «قوم ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الإتصالي الشهودي»[1] هذه المعرفة التي لا يمكن اكتسابها بالنقل والرواية أو البحث النظري والتفكير المجرد بل لابد لاكتسابها من «سوانح نورانية» يلقيها النافث القدسي في روع المتأله»[2] تكون مبنى الأصول الصحيحة للفلسفة الإشراقية، يقول السهروردي: «فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلّى لنا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع

---

(١) السهروردي، التلويحات العرشية، ضمن كتاب: مجموعة في الحكمة المشرقية، نشر وتحقيق هنري كوربان، اسطنبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥، ص٧٤.

(٢) يقول السهروردي عن منهجه: ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك. ويزيد هذا المعنى وضوحاً شارحه قطب الدين الشيرازي فيقول: ومن ليس هذا سبيله، بل تعويله في تحصيل العلوم على البحث والنظر، لا على الذوق والكشف، فليس من الحكمة في شيء، إذ لا اعتماد على علمه وحكمته، وستلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمي المشائيين =

الصور، ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال[١].

وعلى هذا الأساس تقوم الفلسفة الإشراقية في مقابل المشائية: فبينما تقوم الأولى على الكشف والذوق والإلهام، تقوم الثانية على البحث المجرد والتفكير النظري، ومن هنا أيضاً التقابل بين أفلاطون وأرسطو، فالإشراقيون إمامهم ورئيسهم أفلاطون (أفلوطين) والمشاؤون ورئيسهم أرسطو: يقول الجرجاني: «الإشراقيون طائفة رئيسهم أفلاطون»[٢]، ويقول السهروردي: «إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» ويقول في مناسبة أخرى: «الإشراقيون رئيسهم أفلاطون، المشائيون ورئيسهم أرسطو»[٣]. ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق: «الإشراق أو المعرفة المشرقية المقصود بها: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو؛ ظهور

= ومتأخريهم، ألا ترى أنهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الأسئلة الواردة عليهم وتخبطوا في القيل والقال، وتشكك اللاحق على السابق، ولم يتفقوا على شيء، بل كلما دخلت امة لعنت اختها. ولهذا لم يبق للأذكياء ثقة بكتبهم ولا بكلامهم؛ إذ لا يخلو من الريب والشك، ولا يسلم عن الطعن والقدح. قطب الدين الشيرازي. مقدمة حكمة الإشراق، ص٢٦، طبعة ابن حجر، طهران.

(١) السهروردي: هياكل النور، ص٢٨، وانظر، كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣١٠.

(٢) الجرجاني: كتاب التحريفات، باب الشين.

(٣) السهروردي: المطارحات، الفقرة ١٤١، وانظر مقدمة كوربان لـ: مجوعة في الحكمة المشرقية، ص٢٥.

الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف. وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير»[1] وهكذا فإن هذه النصوص تشير إلى جملة حقائق منها[2].

١ـ إن الإشراق، هو مصدر الحكمة المشرقية، وإنه يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده، وهذا الظهور عملية إدراكية للنفس المتسعدة للكشف، فموضوع الكلام هنا إذاً: فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ومعرفة هي معرفة مشرقية، بالنظر لإنتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة.

٢ـ وإن هناك ترادفاً بين لفظ «إشراقي» و «مشرقي» فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقيين أي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة، وهذا ليس بسبب موقعهم الجغرافي فحسب، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية، أي ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تجردها.

٣ـ إن هذه المعرفة الإشراقية ـ عند السهروردي ـ هي جماع الحكمة بنوعيها: البحثية والذوقية وإن الكامل هو من جمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفي، فهو العارف على الحقيقة، ومن ثم فهو يرتب أصناف الطالبين للمعرفة ويحدد مراتبهم على أساس حظوظهم من التألّه والبحث: حكيم متوغل في التألّه عديم

---

(١) مقدمة حكمة الإشراق، وانظر كوربان: المصدر السابق، ص٣٠٧.

(٢) هنري كوربان: المصدر السابق، ص٣٠٩، الدكتور أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص٦٠، وقارن: مقالة نالينو: محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية ضمن كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية».

البحث، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء ومشايخ الصوفية، أمثال: البسطامي والحلاج والتستري، وحكيم متوغل في البحث عديم التأله، كأتباع أرسطو في الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا، ثم الجامع «بين التأله والبحث، وهو أجود الطالبين»[1] وهو أعزّ في الوجود وأندر من الكبريت الأحمر، ولم يصل إلى رتبته سوى السهروردي نفسه. يقول السهروردي: «أن اتفق في الوقت متوغل في التألّه والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق: فالحكيم المتوغل في التألّه عديم البحث وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض عن متوغل في التألّه أبداً. ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التألّه، فإن المتوغل في التألّه لا يخلو العالم منه، وهو أحق من الباحث فحسب. إذ لا بد للخلافة من التلقي لأن خليفة الملك ووزيره لا بُدّ له من أن يتلقّى منه ما هو بصدده، أي يأخذ منه ما يحتاج إليه الخلافة، فالمتـأله له قوة الأخذ عن الباري والعقول دون فكر ونظر، بل بإتصال روحي، والباحث لا يأخذ شيئا إلا بواسطة المقدمات والأفكار والأنظار. ولست أعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً وقد يكون خفياً، وهو الذي سماه الكافة «القطب» فله الرياسة وإن كان في غاية الخمول، وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورانياً. وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة[2].

---

(١) حكمة الإشراق، ص٢٥ ـ طبعة طهران.

(٢) المصدر أعلاه، ص٢٣-٤٣، وإلى هذا الرأي في ضرورة الجمع بين الحكمتين البحثية والذوقية ذهب تلامذته وشرّاحه من بعده. يقول صدر الدين الشيرازي: «والأليق أن يمزج السالك إلى الله بن الطريقين؛ فلم تكن تصفيته خالية عن التفكر، ولا تفكره خالياً عن التصفية بل يكون طريقه برزخاً معاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء

وهكذا يصرح السهروردي وبكل وضوح بأن التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد إذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق لذا فإن المتأله الباحث، ممن توفر له مناط الحكمتين البحثية والذوقية من أمثاله، هو أجود أصناف الطالبين، بل وأفضل من الأنبياء والمرسلين فهو الإنسان الكامل على الحقيقة: «ولا يخلو العالم عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات»[1] وبذلك تغدو النبوة مظهراً دورياً مستمراً لا ينقطع فيضه بل وأمراً ممكناً وضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ومصلحة النوع[2]. إن السهروردي كما يشير هورتن ـ وبحق ـ: «قد وضع مذهبه في دائرة الدعوة الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الإلهي. ولهذا اعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل[3].

نظرية الفيض عن السهروردي

ظهر القول بالفيض أو الصدور في الفكر الفلسفي عند فلاسفة

= الإشراقيين. إذ لا مناقات بينهما». انظر: شرح صدر الدين الشيرازي على أصول الكافي؛ شرحه على الحديث الثاني من الباب الثاني، ص٤٤٦.

(١) المصدر أعلاه، ص١٩، وانظر ابن تيمية: الفتاوى، ٥/٣٩ (طبعة ١٩١١).

(٢) يقول الإمام ابن تيمية: «فالواحد من هؤلاء [متفلسفة التصوف] يطلب أن يصير نبياً كما كان السهروردي المقتول يطلب أن يصير نبياً، وكان قد جمع بين النظر والتأله، وسلك نحواً من مسلك الباطنية، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان وعظم أمر الأنوار، وقرب دين المجوس الأول... وكذلك ابن سبعين الذي جاء من المغرب إلى مكة، وكان يطلب أن يصير نبياً.

(٣) هورتن: الفلسفة الإسلامية، ص١٢٥ (ميونيخ ١٩٢٤) عن أبو ريان، ص١٦.

الأفلاطونية المحدثة، ولا سيما عند أفلوطين، كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثير ـ العالم المادي بجزئياته ـ عن الواحد البسيط وهو الله صدوراً مباشراً في صورة الخلق والإيجاد دون أن تعتري ذات الواحد الكثرة والتغيير لذلك قالوا: إن الواحد البسيط بما هو، إنما يلزم عنه واحد، ومن ثم فالموجودات الجزئية في نظرهم تصدر عن الله ضرورة في صورة فيض وانبثاق وذلك بتوسط سلسلة من المبادىء العقلية المفارقة تعرف بالعقول المفارقة. ولما كان لا يصدر عن الواحد في نظرهم إلا واحد، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها[1].

وقد دخلت نظرية الفيض في الفكر الديني والفلسفي في الإسلام وكانت لها تطبيقات في دائرة الفلسفتين الطبيعية والخلقية عند فرق الإسماعيلية ثم ظهرت في صورتها الفلسفية الكاملة كمحاولة لترتيب الوجود وتحديد الصلة بين الله الخالق والعالم المخلوق عند فلاسفة الإسلام ولا سيما الفارابي وابن سينا في الطور الأخير من فلسفتهما حيث انتهيا إلى انتهاج مسلك الأفلاطونيين وقد رد الغزالي فكرة الصدور ووصمها (بالشناعة) ووصف تعمقهم (بالهوس) وسوء الظن والإغترار بالعقل وحكم على مجموع النظرية بأنها ترجع إلى ما لَوْ حكي في منام لتعجب منه[2]. أما السهروردي فقد مزج في هذا الجانب من مذهبه أيضاً بين الحكمة

---

(١) انظر فندلبند: تاريخ الفلسفة القديمة: الترجمة الإنكليزية، ص٣٦٦-٣٧٥، وانظر أيضاً كتابنا، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، ص١٤١-١٤٤.

(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٧٩، مقاصد الفلاسفة، ص٢٨٨.

اليونانية وديانات الفرس: بين نظرية الفيض الأفلوطينية ونظام الملائكة النوراني الزردشتية، وذلك محاولة لترتيب الوجود في صورة فيض متدرج هرمي الشكل طرفاه التقابل بين عالمي النور (الألوهية) والظلمة (المادة).
أما عالم النور: فهو ما هو بذاته، حاضر لذاته، أي ظاهر بنفسه، ولا يحتاج، ولا يمكن أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها، وهو ما يقابل عند الفلاسفة: الموجود الأول الحق، الواجب الوجود بذاته، البسيط الذي ليست له صفات زائدة على ذاته، هو عقل خالص، ووجود محض. وأما عالم الظلمة: فهو الذي يسميه السهروردي بعالم البرزخ (رجس الهيولا) وهو ظلمة محض، ويمكن أن يوجد على هذا الإعتبار حتى لو زال عنه النور، فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة، على إمكان بالمعنى الأرسطي، وإنما هو بإزاء النور سلب محض. وهذه دعوة مسترقة من الزردشتية والأفلاطونية مع اختلاف: ففي الزردشتية: النور والظلمة مظهران لحقيقة كلية واحدة هي الألوهية، وهذان المظهران: هما مجموعة الأرواح الخيرة (أهورامزدا) ومجموعة الأرواح الخبيثة (أهريمان). أي أن هناك مبدئين للوجود: مبدأ للخير وآخر للشر، وهذان المبدءآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير في النهاية ومن هنا السمة التفائلية التي صبغت الزردشتية. أما عند السهروردي فإن النور والظلام مظهران لحقيقة باطنة إلّا أن النور هو الذي يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة، أما الظلام فهو عدم نور، هو تلاشي النور، ومن ثم فلا يمكن أن يعد مبدأ وجودياً، وذلك محاولة للتهرب من الثنائية التي هي جوهر الزردشتية. وفي الوقت الذي حصر الفلاسفة الفيض ولم يطلقوه وزعموا أن العقول تسعة، أطلق السهروردي الفيض الذي تصوره على نحو أزلي.

أما كيفية صدور الموجودات عن الله (نور الأنوار ـ الموجود الأول أو

الظاهر الأول) فهي أنه قد انبثق إشراق واحد من نور الأنوار، وهذا الإشراق الأول أو النور الأقرب الحاكم (البَهْمن) الصادر عن الإله هو عين ما يسميه ابن سينا بالمعلول الأول. وهذا النور الأول على أثر صدوره إلى باريه وإلى ذاته فيجد نفسه مظلماً (ممكناً فقيراً في نفسه) بالنسبة إلى الإله، ومن هذا ينشأ البرزخ الأول، وهو ما يسميه ابن سينا بجسم الفلك الأول، أو الفلك المحيط وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى. وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار قاهرة البرازخ مقهورة، وهكذا يظل النور ينتشر نازلاً حتى يعم عالمنا بنفس النهج الذي رأيناه في العالم الأعلى. أي أن كل عقل إنساني يمثل في برزخه العقول العليا في برازخها[1].

وهكذا يصدر الخلق بعضهم من بعض، كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء ابتداءً بنور الأنوار ومروراً بالأنوار القاهرة (العقول أو الماهيات المجرّدة التي لا تدرك بالتعقل بل بالكشف والإتصال والذوق والمشاهدة) وانتهاءً بالأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام.

---

(١) انظر كوربان: حياة السهروردي، ص١٠٤ وما بعدها، وكتابه الآخر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٣١٤، وأيضاً محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص٦٨ والدكتور محمد غلاب: التصوف المقارن، ص١١٣.

الفصـــل الخـــامس

محيـي الديـــن بـن عـربـي ونظريـــة وحـــدة الوجــود

٥٦٠-٦٣٨هـ: ١١٦٥-١٢٤٠م

أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد بن عبدالله العربي الحاتمي الطائي المعروف بالشيخ الأكبر[1] أحد مشاهير الصوفية في الإسلام، يطلق عليه في الأندلس «ابن العربي»، بالألف واللام، أما في المشرق فكانوا يطلقـون عليه «ابن عربي»، من غير أداة التعـريف، تمييزاً بينـه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، قاضي قضاة إشبيلية المتوفى سنة ٥٤٣هـ، وأحد علماء الفقه والتفسير المشهورين وصاحب «أحكام القرآن».

ولـد محيي الـدين بـ «مُرْسية» في السابع عشر من رمضان سنة

---

(١) عرف ابن عربي بألقاب مختلفة، فإذا أطلق الشيخ الأكبر في عرف الصوفية فهو المراد، (الشذرات ١٩٠/٥). ولقبـه أبو مدين بـ «سلطان العارفين» (الشعراني، ١٨٨/١، الترجمة رقم ٢٨٨)، كما لقبه السهروردي، صاحب عوارف المعارف بـ «بحر الحقائق» (المقري: نفح الطيب، ٣٨٢/٢). أما كنيته، فقد كنى هو نفسه وفي كتبه: بأبي عبدالله، وكذا وردت في معظم المصادر (أنظر، ابن كثير: البداية والنهاية ١٥٦/١٣ الذهبي: لسان الميزان، ٣١٠/٥ رقم ترجمته ١٠٣٨) وانظر، دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربي، وذكـر آخرون أن كنيته أبو بكر، منهم: الكتبي، فوات الوفيات، ٤٧٨/٢ رقم ترجمته ٤٣٩، وابن العماد: الشذرات ١٩٠/٥، ولقب أيضاً بـ «الشيخ محيي الدين» ولقبه ابن تيمية بـ «مميت الدين».

٥٦٠هـ المصادف السابع من أغسطس سنة ١١٦٥م من عائلة اشتهرت بالعلم والتقوى، وتنتهي في نسبتها إلى حاتم الطائي، فقد كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف فكانت نشأة الشيخ نشأة تقية ورعة نقية. وعند بلوغه الثامنة انتقل والده إلى «إشبيلية» بعد أن خضعت مرسية لحكم الموحدين، حيث بدأ ابن عربي دراسته التقليدية، فقرأ الكتب الأساسية في فروع المعرفة الإسلامية، منها كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيّان التوحيدي، وكتاب «المجالس» للدينوري وكتاب «بهجة الأسرار» للإمام ابن جهضة، وكتاب «المبتدأ» لإسحق بن بشر، وكتاب «دلائل النبوة» للإمام الحافظ أبي نعيم، وكتاب «صفة الصفوة» لابن الجوزي، وكتاب «مسند الشهاب» لابن سلامة القضاعي، وكتاب «المسند» للأزرقي و «المسند الكبير» لابن حنبل، و«السنن للسجستاني» وصحيح البخاري ومسلم وغيرها، وهكذا تلقّى وهو في سن الحدث «تربية أدبية ودينية كاملة»[(١)]. عمل ابن عربي في شبابه «كاتباً لعدد من حكّام الولايات»[(٢)] وفي سن مبكرة وفي أثناء مرض ألمّ به رأى رؤيا، كانت بمثابة نقطة تحول كبيرة في حياته، حيث انقلب بعدها زاهداً سائحاً وانقطع للعبادة والخلوة»[(٣)]. قضى بعده ابن عربي ما يقرب

---

(١) آسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، الترجمة العربية، ص٨، وانظر المصادر أعلاه.

(٢) يقول المقري: كتب لبعض الولاة ثم رحل إلى المشرق، ويقول صاحب الشذرات «وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب» ويذكر الشعراني عنه «كان يكتب الإنشاء لبعض ملوك العرب ثم تزهد وتبعد وساح، ١/١٨٨».

(٣) يقول الشعراني: إنه طرقه طارق من الله عز وجل فخرج في البراري على وجهه إلى أن نزل في قبر مكث فيه مدة ثم خرج، انظر اليواقيت والجواهر، ص٨، ويقول ابن

من عشر سنوات في مدن الأندلس المختلفة وشمالي أفريقيا بصحبة عدد من شيوخ الصوفية أمثال: أبي جعفر العريني، وأبي يعقوب القيسي، أحد مريدي الشيخ أبي مدين، وصالح العدوي المعروف بتنبآته عن الغيب حتى إذا بلغ الثلاثين من عمره انتقل سنة ٥٩٠ هـ إلى تونس ليتصل بعبدالعزيز المهدوي، وفي السنة التالية ذهب إلى فاس حيث كتب فيها سنة ٥٩٤ هـ كتابه الموسوم بـ «الإسرا إلى مقام الأسرى» ثم عاد إلى تونس سنة ٥٩٨ هـ ومن ثم سافر شرقاً إلى القاهرة والقدس ثم اتجه جنوباً إلى مكة حاجاً، وقد كان لمشاهد البيت الحرام أثرها العميق في نفسه فقد عدها نقطة الإتصال بين عالم الغيب وعالم الشهود[1]. فلزم البيت لسنين يقوم خلالها بالطواف والسعي، يقضي وقته في الذكر والقراءة، منعمّاً بما كان يرى من رؤيا ومشاهدات، وفي هذه الأثناء ألّف كتابيه «تاج الرسائل» و «روح القدس»، وبدأ سنة ٥٩٨ بكتابة مؤلفه الضخم «الفتوحات المكية» وهنا أيضاً بدأ مناجاته مع «النظام» ابنة مكين الدين أبي شجاع زاهد بن أبي الرجاء الأصفهاني، إمام مقام إبراهيم، وكانت عين الشمس النظام ـ كما يقول ابن عربي ـ من «العالمات العابدات، السائحات الزاهدات»، فأطلق عليها لقب «شيخة الحرمين» وجمع هذه المناجاة في ديوان سمّاه «ترجمان الأشواق»[2].

العماد في الشذرات «برز منفرداً مؤثراً للتخلي والإعتزال عن الناس ما امكن، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد ١٩٢/٥».

(١) دائرة المعارف الإسلامية، مادة «ابن عربي».

(٢) يقول ابن عربي عن علاقته بالنظام «لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين الفيت بها جماعة من الفضلاء... ولم أر فيهم مع فضلهم مثل الشيخ؛ العالم الرباني الإمام بمقام إبراهيم ـ عليه السلام ـ نزيل مكة: مكين الدين أبي شجاع... وكان لهذا

وفي سنة ٥٩٨ هـ التقى في مكة بجماعة من صوفية بلاد الأناضول جاؤا لأداء فريضة الحج من قونية وملطية تحت إمرة الشيخ مجدالدين إسحق القونوي، الذي كان يقيم، وقتئذ في سورية، فرافقهم ابن عربي في عودتهم عبر بغداد والموصل ـ حيث قضى فيهما شهوراً ـ ووصل ملطية في ذي القعدة من سنة ٦٠١هـ (حزيران ـ تموز ١٢٠٥م)؛ وكان سلطان قونية «كي خسرو» المخلوع قد عاد لتوه إلى عرشه، فدعى مجدالدين ليلحق به بصحبة الشيخ ابن عربي حيث أكرم وفادتهما وأغناهما بالخلع والهدايا[1].

وفي السنين التالية نجد الشيخ الأكبر متنقلاً بين القدس والقاهرة ومكة، وفي سنة ٦٠٦هـ عاد إلى قونية ثانية حيث ألّف فيها كتابه «رسالة الأنوار» وفي سنة ٦٠٨هـ عاد إلى بغداد، ربما بصحبة الشيخ مجدالدين القونوي الذي أرسل إلى دار الخلافة ليعلمها بإعتلاء «كي كاووس» السلطنة، وإلى هذا الحاكم الجديد وجّه ابن عربي رسالة ذات قيمة عملية

= الشيخ ـ رضي الله عنه ـ بنت عذراء طفيلة، هيفاء تقيد النظر وتزين المحاضر وتحير المناظر تسمى بالنظام، من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، شيخة الحرمين، فراعينا في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد»، انظر مقدمة: ترجمان الأشواق، ص٧ـ٨ وقد أنكر فقهاء حلب عليه شعره، وقالوا: أن الشيخ انما يريد غزلاً حقيقياً بفتاة حقيقية وأنه يخفي مراد الأصل، فما أن جاء هذا النبأ إلى ابن عزبي حتى شرع في شرح ديوانه شرحاً يوضح كيف يصاغ القول بعبارات الغزل والتشبيب، حين يكون المقصود هو: «الأسرار الإلهية»، انظر الدكتور زكي نجيب محمود: «طريقة الرمز عند ابن عربي»، في ديوانه: ترجمان الأشراق، الكتاب التذكاري، الفصل الثالث، ص٧٢.

(١) الفتوحات، ١٢٦/٣ المقري، ٣٨٤/٢.

في مسائل الشريعة. ثم ذهب إلى سيواس حيث تنبأ باستعادة إنطاكية من قبل كي كاووس، وبعد سنة ٦١٢هـ إستقر به المقام في ملطية، وهنا ولد له ابنه سعدالدين محمد (٦١٨هـ)، وهنا أيضاً تزوج من أرملة الشيخ مجدالدين[١].

ولسنا على علم بالأسباب التي حملت الشيخ على ترك بلاد الأناضول ليستقر به المقام نهائياً بدمشق ابتداء من سنة ٦٢٧هـ. وهنا دارت حوله الشبهات والتهم ووجه نحوه الفقهاء سهام النقد والتجريح بل التكفير والزندقة، وقد وجد الشيخ ملاذاً له عند عائلة «ابن زكي»[١] وأفراد من الأسرة الأيوبية الحاكمة، ثم قضى أيامه في القراءة والبحث والتدوين والتعليم، وفي سنة ٦٢٧ بدأ بكتابة أهم آثاره الفلسفية والصوفية: فصوص الحكم، ومكملاً بعده كتابه الموسوعي الضخم «الفتوحات المكية».

توفي الشيخ الأكبر في دار القاضي محمد الدين بن الزكي في ٢٨ ربيع الثاني سنة ٦٣٨هـ المصادف ١٦ نوفمبر ١٢٤٠م ودفن في مقبرة العائلة على سفوح جبل قاسيون، وعند عودة السلطان سليم الأول العثماني من حملته إلى مصر سنة ٩٢٣ هـ؛ أعاد بناء ضريح الشيخ وأنشأ إلى جواره مسجداً وتكية، وصدر بالمناسبة فتوى من ابن كمال باشا زاده تشهد ببراءته مما اتهم به وتشيد بمقامه[٣].

(٢) يرى الأستاذ أحمد آتش أن زواج الشيخ من أرملة شيخة ووالدة تلميذه وشارحة صدر الدين القونوي أمر مشكوك فيه انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «ابن عربي».

(٢) المقري: المصدر السابق، ابن كثير المصدر السابق.

(٣) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ١/١٢١، حيث يقول: «وقد صح عنه ـ رضي الله عنه ـ أنه ذكر في بعض كتبه الجفرية وأظنه (الشجرة النعمانية) هذه العبارة إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيي الدين، وكان دخول السلطان سليم إلى الشام سنة ٩٢٣هـ».

ابن عربي بين خصومه وأنصاره:

اختلف المؤرخون في تقدير عقيدة الشيخ محيي الدين ومذهبه اختلافاً شديداً حتى انقسموا إلى معسكرين يصعب الجمع بينهما. ومرد هذا الإختلاف ـ في نظرنا ـ إلى أن الشيخ كان شديد التناقض فيما يكتب، كثير التقلب بين الإلتزام بالشرع وحدوده مرة، وتجاوز ما تعارف عليه الفقهاء والعلماء من رسوم الدين وحدوده مرة أخرى. ولأن ابن عربي صوفي أصالة «يأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والإعتماد على أساليب الخيال في التعبير باعتبار أن ما يعالج من المسائل يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها، ويستعصي على غير اللغة الرمزية أن تفصح عن أسرارها»[1]، فقد تفاوت الناس في فهم مقاصده: هل المراد من أقاويله ظواهرها البادية أو أن الأمر يحتاج إلى فهم أشمل وأدق لا يكون إلا بالتأويل والتفسير باعتبار أن ما يقوله من «متشابه القول»[2] الذي لا يستقيم فهمه إلا بضروب من التأويل، ولعل إلى هذا الإزدواج في لغة التعبير أشار المؤرخون عندما وصفوه بأنه «ظاهري المذهب في العبارات، باطني النظر في الإعتقادات»[3]. يضاف إلى ما سبق أن الشيخ الأكبر رغبة في إخفاء مذهبه في وحدة الوجود وخوفاً من التصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب أو جزء من كتاب خشية اعتراض المعترضين وإنكار المنكرين: «فقد أذاعه مشتتاً بين ثنايا

---

(١) أبو العلا عفيفي: مقدمة «فصوص الحكم»، ص٩.

(٢) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ٥/ ٣١٠.

(٣) المقري، المصدر السابق، ٢/ ٣٦٢، وابن حجر: المصدر السابق، وانظر، الكتبي: الوافي بالوفيات، ٢/ ٤٧٨.

التفصيل، مختلطاً بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير وغيرها... وليس من شك في أنه تعمد هذا التشتيت لعناصر مذهبه إمعاناً في إخفاء حقيقته الكاملة وضناً به على مَنْ ليس أهلاً له»[1] ولو شرح: «مذهبه بلغة واحدة لوضحت معانيه وارتفع الشك في أمره»[2] وصار من السهل على الباحث أن ينتهي في شأنه إلى حكم محدد ودقيق.

ولهذه الأسباب نرى المؤرخين له يقفون منه أحياناً موقف الحيرة، يقول ابن حجر عنه: «قال أشياء عدّها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة، وعدّها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين، وعدّها طائفة من متشابه القول، وإن ظاهرها كفر وضلال، وباطنها حق وعرفان»[1]. وقال المناوي في طبقات الأولياء: «وقد تفرق الناس في شأنه شيعاً، وسلكوا في أمره طرائق قدداً. فذهبت طائفة إلى أنه: زنديق لا صدّيق، وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته، وتحريم النظر في كتبه»[4].

وهكذا نجد الشيخ يؤكد تارة الإلتزام بظواهر الشرع وحدوده ويردّ كل حقيقة لا ترتبط بالشريعة أصلاً، فيقول: «إياك أن ترمي ميزان الشرع من يدك في العلم الرسمي، بل بادر إلى العمل بكل ما حكم به وإن فهمت منه خلاف ما يفهمه الناس، مما يحول بينك وبين امضاء ظاهر الحكم فلا تعول عليه، فإنه مكر إلهي بصورة علم إلهي من حيث لا تشعر. ثم

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي: «ابن عربي في دراساتي» مقالة «في الكتاب التذكاري»، ص١٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٣. وانظر: مقدمة الفصوص.

(٣) ابن حجر: المصدر السابق.

(٤) ابن العماد الحنبلي: الشذرات، ١٩٢/٥، وانظر: جامع كرامات الأولياء، ص١١٩.

قال: «واعلم إن تقديم الكشف على النص ليس بشيء عندنا، لكثرة اللّبس على أهله، وإلاّ فالكشف الصحيح لا يأتي قط إلا موافقاً لظاهر الشريعة، فمن قدّم كشفه على النصّ فقد خرج عن الإنتظام في سلك أهل الله ولحق بالأخسرين أعمالاً»[1]. ويقول في الفتوحات: «وكل مجاهدة وخلوة وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها، على ما هي عليه في نفسها، فإن العلم الذي يكون عليه ويجده عند هذا الإستعداد، ليس بعلم ميراث، ولا للحق إليه نظر نبي . . .»[2]. ويقول في مكان آخر: «فأصل رياضتنا ومجاهدتنا، وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة ، وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلكنا على طريقة الهيئة تسمى شريعة، فأوصلتنا إلى المشرع، وهو الله تعالى، لأنه جعله طريقاً إليه[3] .

ومرة أخرى نراه يقول أن العارف الذي ارتفعت عنه الحجب والأستار ووصل إلى مقام المشاهدة وارتقى درجات اليقين، في حل أن يرتبط بالدين ورسومه، لأنها قيود لا تربط العارفين، ولأنها أستار تحجب الحق عن العارف، فيقول: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في

---

(١) اليواقيت والجواهر، ص٣١.

(٢) انظر مقالة الدكتور محمد غلاب: المعرفة عند محيي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري، ص١٩٨.

(٣) الفتوحات المكية، ٢/٢١٤، ولعل تمسك ابن عربي بالشريعة على هذا النحو هو ما جعل ابن تيمية، وهو أشد خصومه، يعترف له بأنه أقرب متفلسفة الصوفية للإسلام لأنه «يقرر الأمر بالشرائع ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات، انظر: الرسائل والمسائل، ١/١٧٦.

نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد:

عقد الخلائق للإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[1]

ثم نرى الشيخ مرة يؤكد عقيدة التوحيد، ويقررها حتى يبدو من خلال ما تقرأ له من نصوص: «يرينا كل البراءة من فكرة (وحدة الوجود) نقياً من مبدأ الحلول وأن عقيدته من أتم العقائد تنزيهاً لله وأجلها تقديساً له، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى»[2]. فيقول في باب الأسرار: «أنت أنت وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق (الإشارة إلى الحلاج) (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) فهل قدر هذا أن يرد (العين) واحدة، لا والله ما استطاع فإنه جهل، والجهل لايتعقل حقاً... إياك أن تقول أنا هو، وتغالط، فإنك لو كنت هو لأحطت به، كما أحاط تعالى بنفسه... لو صحّ أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والملك عن ملكيته ويتحد بخالقه تعالىٰ لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهاً، وصار الحق خلقاً، وا' خلق حقاً، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجباً، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً»[3]. وهكذا يؤكد بوضوح الثنائية في الوجود وإن الرب تعالى لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً حتى

---

(١) فصوص الحكم، حكمة أحدية في كلمة هودية، ص١١٣. وانظر الديوان، ص٢٥٣، حيث يقول:

فألق الله بكل عقد لا تقف مع واحد فيفوت عنك فتندم

(٢) الدكتور محمد غلاب: المعرفة عند محيي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري، ص٢٠٤.

(٣) الفتوحات المكية، باب الأسرار، ص٩٩.

إذا قرأت «الفصوص» و «الفتوحات» قراءة مستفيضة خرجت من دراستك لهما إلى أن الرجل «يقرر قضية وحدة الوجود في صراحة وجرأة لا مواربة فيهما»[1]، في مثل قوله : «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»:

يا خالق الأشياء في نفسه   أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لاينتهي كونه   فيك فأنت الضيق الواسع[2]

ولا خلاف في أن القول بوحدة الوجود يناقض بإخلاص التصور الديني المستقيم الذي يقيم فصلاً تاماً وحاداً بين الله تعالى والعالم ويمنع تجاوز هذا الفصل بدعوى الحلول والإتحاد أو القول بوحدة الوجود، كما سبق بيانه.

وهكذا فليس غريباً أن نجد الناس في شأنه مختلفين أشد ما يكون الإختلاف، فئة رمته بالكفر والزندقة واتهمته بالكذب والإستخفاف بالشريعة والوضع من النبوة، وإنه شيخ سوء شيعي كذاب، أثرت فيه الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون، يدّعي الشعبذة والسحر ويزعم أنه يحفظ اسم الله الأعظم، ويعرف الكيمياء بطريق المنازلة والكسب»[3].
وفئة ثانية ترى فيه الشيخ الكامل، والعارف الرباني، فهو بحر الحقائق، وسلطان العارفين، وشيخ الطريقة حالاً وعلماً، وإمام الحقيقة، فعلاً واسماً، ومحيي المعارف حقيقة ورسماً، غلب عليه التوحيد فصار له علماً وخلقاً وحالاً، فهو واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، إنه المجتهد

---

(١) أبو العلا عفيفي: ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص١٥.
(٢) فصوص الحكم، ص٨٨ (الفص الإسحاقي). وانظر تفصيل الأمر عند الكلام عن مذهبه.
(٣) من أشهر من ذهب إلى اتهامه: جمال الدين بن الخياط اليمني، وابن تيمية، والبقاعي والسبكي وابن خلدون وآخرون.

الكامل والمرشد الفاضل[2].

كتبه ورسائله وأثره:

ترك الشيخ محيي الدين من المؤلفات «ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطرًا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة»[2]. والحق فإنه من أكثر الصوفية تصنيفاً وتأليفاً ومن أخصبهم عقلاً وأوسعهم خيالاً وأغزرهم علماً.

وقد اختلف الباحثون في حصر مدوناته ومؤلفاته ورسائله، ومن أشهر من تعرض لوضع قائمة كتبه في العصر الحديث:ـ

١ـ بروكلمان: الذي ذكر له نحواً من مائتين وتسع وثلاثين كتاباً، ربما بعضها جاء مكرراً بسبب تشابه أسمائها، وهذا الفهرست ـ كما يقول الأستاذ آتش ـ ناقص ومبتور، إذ لم يكن في استطاعة بروكلمان التعرف على ما في مكتبات إسطنبول والأناضول من الكتب التي ألفها ابن عربي والتي ما زالت بحاجة إلى البحث والإستقصاء[3].

---

(١) ومن مشاهير المتنصرين له: شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصاري، والفيروزآبادي صاحب القاموس وجلال السيوطي، والشعراني، والعبد الخاقاني، انظر كتاب: «البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر» للشيخ محمد رجب حلمي، وانظر أيضاً: الأستاذ عباس العزاوي محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية الكتاب التذكاري، ص١٣١ـ١٤٩.

(٢) أبو العلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم، ص٦.

(٣) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ١/٥٧١، الملحق، ١/٧٩١ أيضاً: دائرة المعارف =

٢ـ فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعده الأستاذ كوركيس عواد ونشره في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، وتضم قائمة كتبه هذه نحواً من مائتين وثمان وأربعين مؤلفاً، ما بين مخطوط ومطبوع وما بين مدونات ضخمة ورسائل قصيرة، وقد عدّها الباحثون بدورها ناقصة هي الأخرى[1].

٣ـ فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعدّه ونشره الدكتور أبو العلا عفيفي بمجلة كلية الآداب بالإسكندرية، اعتماداً على الوثيقة التي وضعها ابن عربي نفسه لمؤلفاته سنة ٦٣٢هـ. وقد صدرت هذه النشرة مع مقدمة نقدية وتصنيف للمؤلفات بحسب تواريخ تأليفها وبحسب مادتها، وهي خلاصة عربية لدراسة بالإنكليزية قدمها المؤلف إلى مؤتمر المستشرقين الثالث والعشرين الذي انعقد بكمبردج سنة ١٩٥٤. ويضم هذا الفهرست مائتين وتسع وثمانين كتاباً[2].

والمعروف أن هذه الفهارس تعتمد أصلاً على القائمة التي وضعها ابن عربي نفسه لمدوناته وتآليفه وذلك استجابة لطلب أحد تلامذته ومريديه، والتي ظلت قائمة في صورتين اثنتين، **أحدهما**: الفهرست الذي وضعه تلميذه وربيبه وشارحه الشيخ صدر الدين القونوي، وهو ما يزال مخطوطاً[3]، **وثانيهما**: صورة الأجازة العلمية التي منحها الشيخ محيي

= الإسلامية، وقارن: النبهاني: المصدر السابق، ١/١١٩ وما بعدها.

(١) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، العدد ٢٩ لسنة ١٩٥٤، ص٣٤٤ـ٣٥٩، العدد ٣٠ لسنة ١٩٥٥، ص ٥٣٧ـ٥٣٦.

(٢) ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، ص٢١.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، مادة: ابن عربي للأستاذ أحمد أتش.

الدين للملك العادل سنة ٦٣٢هـ، وهي الصورة التي اعتمدها الدكتور عفيفي في نشره لفهرست مؤلفات ابن عربي.

ويبدو بالمقارنة والموازنة بين هذه الفهارس المنشورة وبين ما نسبه المؤرخون له من الكتب والرسائل[1]، أن ابن عربي ألّف ما لا يقل عن أربعمائة كتاب ورسالة على أقل تقدير، انتهت بعد وفاته إلى صدر الدين القونوي الذي أوقفها بدوره على المكتبة التي أنشئت بقونية، ومع إعفاء الزمن على بعض هذه الكتب فإن أغلبها لا تزال محفوظة بمكتبة «يوسف آغا» بقونية وكذا في بعض مكتبات تركية الأخرى.

وأول ما يستفاد من هذه الفهارس تنوع اهتمامات الشيخ الأكبر وأنها لم تكن محصورة بدائرة التصوف الإسلامي فحسب، بل جاوزتها إلى سائر دوائر المعرفة الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه والكلام وعلم الأصول، منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب مختصر صحيح مسلم، وكتاب مفتاح السعادة الذي جمع فيه الأحاديث التي أوردها البخاري ومسلم، ومختصر كتاب المحلّى لابن حزم الأندلسي الظاهري، أما أشهر مؤلفاته الصوفية فهي:

١ـ الفتوحات المكية:

وله نسخ مخطوطة، ونشر مرات نشرات عادية من غير تحقيق ونقد. ألّفه بمكة المكرمة سنة ٥٩٨هـ وانتهى من فراغها سنة ٦٢٩. والكتاب في ستة فصول، موزعة على خمسمائة وستين باباً، عرض فيه عقائد

(١) ذكر صاحب نفحات الأنس أنه ترك ٤٠٠ مؤلف أما الشعراني فيذهب إلى أنه كتب ما لا يقل عن ٥٠٠ كتاب.

الصوفية في أوضح صورة، وجمع فيه أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعاً لخدمة التصوف، إنه بحق: موسوعة جامعة للثقافة الإسلامية في مختلف نواحيها، فيها علم وفلسفة، وقصص وتاريخ وتفسير وحديث، وأدب وسلوك وتأملات ومكاشفات وهو ـ دون نزاع ـ أكبر مؤلف عربي عن التصوف وصلنا. وهو يقرر في أكثر من مناسبة بأن ما كتبه: «إنما هو من إملاء إلهي، وإلقاء رباني، ونفث روحاني[1]، وإنه مما فتح الله سبحانه وتعالى به عليه عند طوافه بالبيت، ثم يقول: «واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا من نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره»[2]، والفتوحات بالنسبة للصوفية المتأخرين مصدر مهم استمدوا منه مادتهم فكان مجالاً للشرح والتعليق والإختصار فقد كتب عبدالكريم الجني (ت ٨٣٢هـ) شرحاً للمستغلق من تعبيراته، وله مختصرات كثيرة أهمها: «لواقح الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية» و«الكبريت الأحمر»، للشيخ عبدالوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣هـ.

٢ـ فصوص الحكم:

وهو مختصر لتعاليم الأنبياء ويقع في ثمانية وعشرين فصلاً ابتداء بآدم ـ عليه السلام ـ وانتهاء بمحمد ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ. ذكر أن النبي ﷺ نفثه في روحه بدمشق في رؤيا رآه سنة ٦٢٧ هـ قال في

---

(١) الفتوحات المكية، الباب ٣٧٣. وشبيه بهذا قول السهروردي الحلبي إذ يقول: وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته (حكمة الإشراق) ما اتفقت إلا في أشهر لموانع السفر»، أنظر: حكمة الإشراق، ص٢٥٩.

(٢) الفتوحات المكية، الباب ٤٨.

مقدمته: «رأيت رسول الله ﷺ في مُبشّرة أُريتُها في العُشْر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق وبيده كتاب، فقال لي: هذا كتاب «فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأُولي الأمر منّا. كما أمرنا، فحققت الأمنية، وأخلصت النيّة، وجرَّدْت القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان»[1].

وقد نشر الدكتور أبو العلا عفيفي الفصوص نشراً متقناً مع مقدمة ممتازة وشرح مطول لرموزه وتعبيراته. وللكتاب ترجمة انكليزية مختصرة بعنوان «حكمة الأنبياء» «The wisdom of the Prophets» لصاحب خواجه خان (مدراس ١٩٢٩) وترجمة فرنسية لبركهارت «La Sagesse des Prophéze» (باريس ١٩٥٥)، وترجمة ثالثة تركية ظهرت في سلسلة: «شرق إسلام كلاسيك له ري» للأستاذ نوري كنج عثمان، اسطنبول ١٩٥٢. وللفصوص شروح عدة بلغت إثنين وعشرين شرحاً، كما يذكر حاجي خليفة، وخمسة وثلاثين شرحاً كما يذكر بروكلمان، وأشهر هذه الشروح: شرح ابن العربي «مفتاح الفصوص»، وشرح صدر الدين القونوي: «الفكوك في مستندات حكم الفصوص»، وشرح عفيف الدين التلمساني، وعبدالرزاق القاشاني وغيرهم، وشروح بالفارسية لعبدالرحمن جامي. ولغة الفصوص وتعبيراته ونظرياته ـ كما يقول الأستاذ نيكلسون ـ «صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها لأن لغته إصطلاحية خاصة مجازية معقدة في معظم الأحيان، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها ولكننا إذا اهملنا اصطلاحاته استحال علينا فهم كتابه، واستحال

---

(١) فصوص الحكم، ص٤٧، نشرة الدكتور عفيفي.

الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه ويمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض»[1]. أما قيمة الكتاب فتظهر في: «عرضه الملخّص لمذهب وحدة الوجود، تلخيصاً محكماً متسق الأجزاء، وهو عرض لا نكاد نظفر به كاملاً في كتاب آخر له، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفيه الذين سبقوه أو أتوا من بعده»[2].

٣ـ الإسرا إلى مقام الأسرى، ألّفه في نثر مسجوع، وفيه يصف معراجه الروحي من عالم الحس والمادة إلى الحضرة الإلهية، وله عدة شروح.

٤ـ محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

٥ـ كلام العبادلة في أقوال بعض المشايخ تخيلهم ابن عربي وسماهم بالعبادلة.

٦ـ تاج الرسائل ومنهاج الوسائل.

٧ـ مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم، وهو في قواعد أهل الطريقة.

٨ـ روح القدس في مناجاة النفس.

٩ـ ترجمان الأشواق وشرحه: كشف الذخائر والأعلاق وقد ترجمه نيكلسون إلى الإنكليزية مع قسم من الشروح (لندن ـ ١٩١١).

١٠ـ خلع النعلين.

١١ـ حلية الأبدال.

١٢ـ الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل الطريق من الشروط.

---

(١) نيكلسون، عن الدكتور عفيفي: ابن عربي في دراساتي، ص٥ـ٦.

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي: مقدمة فصوص الحكم، ص٨.

١٣- التدبيرات الإلهية.

١٤- كُنْه ما لا بد للمريد منه مع مجموعة رسائل أخرى نشرها المستشرق السويدي نيبرج عام ١٩١٩؛ لايدن.

وهكذا استطاع ابن عربي -بما ألف وكتب- أن يؤثر في التصوف الإسلامي منهجاً ومعرفة وسلوكاً وقد تعدى أثره المشرق العربي إلى فارس عن طريق عبدالرحمن جامي الشاعر الفارسي المعروف الذي كتب شروحاً وتعليقات على مؤلفات ابن عربي، منها شرح الفصوص بالعربية وشرح آخر بالفارسية، «شرح نقش الفصوص»، كذلك امتد أثره إلى بلاد الأناضول من خلال كتابات الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي وتلاميذه وشرّاحه ومريديه الذين حاولوا فهم ديوانه «مثنوي ومعنوي» في ضوء الفصوص وعلى طريقته، وهكذا استطاعت شخصية ابن عربي الفذة أن تجذب إليه عدداً من التلاميذ المعجبين به تأثروا به وأخذوا عنه، فتألفت منهم طريقة صوفية عرفت فيما بعد باسم «الطريقة الأكبرية» لم يكتب لها الإنتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشرت طرق صوفية أخرى معاصرة لها ولاحقة لها: كالقادرية والرفاعية والبدوية والشاذلية والنقشبندية، وذلك بسبب اتهام الفقهاء له، في حياته وبعد مماته[1].

فلسفته الصوفية: مذهب وحدة الوجود.

pan- Theism (The Unity of Existence)

فلسفة ابن عربي الصوفية تتجه إلى بيان قضايا ثلاث تتشابك في

(١) الدكتور أبو الوفاء التفتازاني: الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري، الفصل الثاني عشر، ص٢٩٥-٣٥٣.

مجموعها وتتشعب عن مشكلة رئيسية شغلت فكره، وجهد هو من أجل توضيحها في صورةٍ مذهب فلسفي متماسك الأجزاء أعني مذهب وحدة الوجود، وماتفرع عنه من القول بوحدة الأديان وقدم النور المحمدي.

ولقد سبقت الإشارة إلى جوانب من مذهبه في القول بوحدة الأديان وقدم النور المحمدي ويهمنا الآن تبسيط الكلام في مذهبه في الوحدة المطلقة، تلك القضية التي ـ كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي ـ: «ملكت عليه زمام تفكيره، فصدر عنها وعاد إليها، في كل ما قاله وما أحسّ به»[1].

ومذهب الوحدة المطلقة لم يكن له وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده، «فقد قرر المذهب في صورته النهائية ووضع لها مصطلحاً صوفياً كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وأخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه»[2]. ولهذا صار أيضاً من العسير أن يربط المذهب بجهة دون أخرى، كما ادعى فون كريمر، حيث

---

(١) أبو العلا عفيفي: مقدمة الفصوص. ص٢٤.

(٢) المصدر أعلاه، ص٧، وانظر مقالته: «من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية»، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٣٣، وقد فصل المتأخرون في مذهب وحدة الوجود خصوصاً فلاسفة إيران من أمثال الملا صدر الدين الشيرازي في «الشواهد الربوبية» وحيدر العاملي في «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» وغيرهم.

ربط القول بوحدة الوجود بأصول بوذية، وكما فعل «مرغيلوث» حين زعم بأن البحث النظري في عقيدة التوحيد كاف في تفسير نشأتها وتطورها، وكما فعل «ميركس» حيث انتهى إلى أن مذهب وحدة الوجود في الإسلام يونانية في الصميم، وأنها مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوفاغي[1].

والقول بوحدة الوجود، كمذهب في الميتافيزيقا يحاول تفسير الوجود، قديم جداً، وقد عرف الفكر الفلسفي صوراً وأشكالاً مختلفة متنوعة منه، وهذه الأشكال المختلفة للمذهب تتخذ في الأساس إحدى صورتين:

الأولى: صورة الإعتقاد بأن الله هو الطبيعة، فالحق هو الجامع لكل شيء في نفسه الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود يتخلل ويسري في كل صور وأشكال الموجودات، وبناء على هذا تستحيل الطبيعة إلى مجرد وهم وحلم وخيال يخترعه العقل، ويصير وجودها كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات، وهكذا لا يكون للعالم المادي المتكثر وجود حقيقي منفصل قائم بذاته بل باعتبار أنه: إما وجوه وتجليات عقلية «للجوهر الكلي» أو صفات وأحوال «للكل الإلهي الواحد». وتغدو الألوهية الحقيقة الكلية المطلقة الأزلية الأبدية التي تستوعب الكون كله، فكل الأشياء في العالم واحد، والله هو الكل في الكل. وتعرف هذه الصورة من المذهب بـ «نفي العالم ـ Acosmism . وهي صورة موغلة في الروحانية الخالصة، وهذا اللون من القول بالوحدة المطلقة مذهب لا يؤمن

(١) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص٧٣ وما بعدها، وانظر: دائرة معارف الدين الأخلاق، «الصوفية» ص١٢ ج١٢.

أصلاً سواء اتخذ الخلق صورة: الخلق الإبداعي دفعة واحدة (الخلق من العدم على مذهب المتكلمين) أم صورة: الخلق الفيضي المتدرج في الكمال (على مذهب الفلاسفة الفيضيين) أم بالتولد الذاتي، ذلك لأن كل تصور للخلق ينتهي بداهة إلى القول بطرفين للوجود: الخالق والمخلوق، وهو أمر هنا لاينسجم مع القول بوجود واحد مطلق، بل ومناقض له أصلاً[1].

والثانية: وهي الصورة المقابلة للوحدة الروحية المطلقة، وفيها تغدو الألوهية اسماً على غير مسمى، وينحصر الوجود فيما يتناوله الحس، وتقع عليه التجربة، ويصبح العالم المادي هو «الكل الواحد الحقيقي» ولا شيء سواه. وتعرف هذه الصورة في الفكر الفلسفي بـ «pan- cosmism» أو «Naturlism»[2].

ومذهب الشيخ الأكبر من صور النوع الأول فهو روحاني خالص ينكر العالم الظاهر ولا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لله الحق، أما الخلق فظل للوجود الحق ولا وجود له بذاته. وقد جاء ابن عربي بمذهبه في الوحدة المطلقة مشتتاً بين ثنايا «كتبه ورسائله» لا سيما «الفتوحات المكية» وفي «الفصوص»، وذلك مخافة عرضه في صورته المتكاملة دفعة واحدة في كتاب أو جزء من كتاب تحاشياً لسخط الفقهاء واتهامه، فيقول في الفتوحات: «وأما التصريح بـ (عقيدة الخلاصة) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة، مبيّنة. لكنها ـ كما ذكرنا ـ متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها يعرفه

---

(١) انظر دائرة معارف الدين والأخلاق، مادة: وحدة الوجود pan- Theism .

(٢) المصدر السابق.

أمرها، ويُميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق والقرل الصدق وليس وراءها مرمى»[1].

وهكذا يرى ابن عربي ألّا موجود إلّا الله، فو الوجود الحق، والوجود المطلق، وجوده أزليّ أبدي، بل هو الوجود كلّه ولا موجود سواه: «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إنْ كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به فما ظهر من الوجود بالوجود إلّا الحق، فالوجود الحق وهو واحـد فليس ثمّ شيء هو له مِثْلٌ، لأنه لا يصحّ أن يكون ثمّ وجودان مختلفـان أوْ متماثلان»[2]، إن الحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعـدد، والكثرة التي تشهد بها الحواس، إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام يخترعها العقل، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق، اللهم إلا بالإعتبار والجهة، فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين الذات، وبذا يجتمع الواحد والكثير والقديم والحادث، والباطن والظاهر، يقول ابن عربي: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
جمّـع وفـرّق فإن العين واحـدة   وهـي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[3]

---

(١) الفتوحات المكية، ١/ ٤٧.

(٢) فصوص الحكم: الفص الإدريسي، ص٧٩، وانظر الفتوحات، الباب ٢٢٢ جـ٢ ص٥١٧. ويكرر ابن عربي هذا المعنى في ديوانه مراراً، يقول (الديوان، ص٢٩٤):

عجبت لمـوجـود حوى كل صورة   من الـمـلأ الـعـلوي والـجـن والبـشـر
ومـن عالـم أدنـى ومـن عالـم علا   ومـن حيوان كان أو نبـت أو حجـر
ولـيـس سواه لا ولا هي عينـه   وفـي كل شيء شاء من صورة ظهـر

(٣) فصـوص الحكم، الفص العـزيري، ص١٣١، وانـظر تعليقـات الـدكتـور عفيفي =

وبناء على تصوره هذا للوجود، فليس ثمة خلق، ولا وجود من عدم، على نحو ما يذهب إليه المتكلمون، بل مجرد فيض وتجل. «ومادام الأمر تجلياً أزلياً فلا محل لمادة أو صورة ولا لعلة أو غاية ولا لإتفاق أو مصادفة، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها، وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر ولا عن حرية أو إرادة، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع «لقانون الوجود العام»[1]. إذن فلا حساب ولا مسؤولية ولا مدلول لطاعة أو معصية ولا ثواب ولا عقاب، بل الجميع في نعيم مقيم، والفرق بين الجنة والنار في المرتبة لا في النوع، ورحمة ربك وسعت كل شيء، وهكذا نشأت من نظريته في مجال «الأخلاق» «جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر وسقطت قيمة الإلزام الخلقي وارتفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين: العقل وحرية الإنسان»[2].

يقول ابن عربي:

الحكم حكم الجبر والإضطرار	ما ثمَّ حكم يقتضي الإختيار
إلّا الذي يعزى إلينا ففي	ظاهره بأنه عن خيار
لو فكّر الناظر فيه رأى	بأنه المختار عن اضطرار[3]

= على هذا الفص، ص١٦٣.

(١) الدكتور (الدكتور إبراهيم بيومي): وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري، ص٣٧١.

(٢) الطويل (الدكتور محمد توفيق): «فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي»، الكتاب التذكاري، ص١٧٩.

(٣) الديوان: ص٢١٧.

الخاتمـــــة

وبعد: فإن التجربة الروحية في الإسلام كان لها من اتساع الرقعة والزمان ما يصعب معه وضع تاريخ كامل ونهائي لها، وحسبنا أننا بذلنا ما وسعنا من الجهد لرسم صورة مختصرة دالّة على ما اكتنفت مراحل تطورها من عوامل ذاتية داخلية أو أجنبية طارئة جعلتها تنمو وتتسع باستمرار.

وإذا كانت التجربة الصوفية في مراحل تكوينها الأُوَل: «ثورة روحية عارمـة» على المفاهيم والقيم والمظالم الإجتماعية السائدة، وردَّ «فعل عنيف وشـديد» لإتجاهـات الفقهاء «الصورية والتقليدية» في الشريعة، وتصـورات المتكلمين والفـلاسفة «التجريدية الجامدة» للألوهية، وكانت بهـذه المثـابـة «قـوة روحية موجّهة» بعثت روحاً حية جديدة في الحياة الإسلامية، فإنها انتهت ومع التطور الزمني، وبفعل تفاعلها المستمر مع الثقافات الأجنبية إلى صور من الشذوذ الفكري والعقيدي، مما حملها بعيداً ـ في أكثر من جانب ـ عن جوهر الإسلام وحقائقه الأصيلة، فكان ذلك انحرافاً أفقد الثورة الروحية خصوبتها وجردها عن فاعلتيها وانتهى بها إلى «خمول عقلي» و «عبودية روحية» و «خواء إجتماعي».

وبرغم محاولات النقد والتمحيص والتعديل والتوجيه التي حاول من خلالها متصوفة أهل السنة من أمثال القشيري والغزالي، إعادة التجربة

الروحية إلى رشدها ومسيرتها المتزنة الأولى، فإن النزعات الباطنية وماتوّلد عنها من أنظار فلسفية وتقاليد دينية كانت قد أحدثت شرخاً عميقاً في مجمل بنيان التجربة الصوفية مما لم يسمح لحركة الإصلاح أن تؤتي ثمارها كما كان ينبغي لها ويرجى منها، وانتهى التصوف إلى «استغراب» كان من جملة العوامل التي غذّت الركود الفكري والروحي في الإسلام.

* وهكذا انتهى التصوف في فلسفته الوجودية بالقضاء على نظرة الإسلام الصريحة الواضحة في التفرقة بين الألوهية وعالم الخلق، وهيأت بذلك أرضاً صالحة لنمو نزعات الحلول والإتحاد والقول بوحدة وجود روحية خالصة، نفت عن الواقع المادي استقلاله وموضوعيته بل واعتبرته وهماً وتخيلاً جردت الإسلام عن أعز خصيصة امتاز بها، أعني الدعوة إلى تقرير الواقع المادي ودراسته وبالتفكير فيه وملاحظته من أجل فهمه وتسخيره والسير عليه وتوجيهه لخير الإنسان ونفعه، وانتهى الأمر بالصوفي الذي جعل الإستغراق في المطلق غاية تقصد لذاتها أن يقنع من تجربته الروحية بـ «زهد زائف» و «عبودية روحية».

* وانتهى الصوفية في مباحثهم عن المعرفة ومنابعها وطبيعتها ووسائل اكتسابها إلى: رفض «شهادة الحس» وإنكار قيمة «الإستدلال العقلي» وجعلوا الحقيقة المطلقة ثمرة التأمل الباطني والتجربة المتحررة من كل نقد وتمحيص. وانتهى المتطرفون منهم إلى القول بأن العلم الصحيح هو «العلم الإلهي الموروث» الذي لا يعرف الزلل ولا يتطرق إليه الخطأ ويتميز بالوضوح والصدق والإطلاق، علم لدنّي مختار تختص به قلة هي صفوة مختارة معصومة، فسد ذلك أمام العقل منافذ الحركة والنماء والتجدّد، وشجع ظهور نزعات السحر والشعبذة والميل إلى العلوم المستترة الغامضة التي لا يعرفها إلا «المصطفون».

* وانتهى غلاة الصوفية في مباحثهم الأخلاقية إلى نزعات عدمية ترفض «الإلتـزام الخلقي» وتـدعو إلى «اللامبالاة بالشرع» ولزوم تجاوزه باعتبـاره قشرة خارجية وصدفة تحول دون الوصول إلى الحقائق الصرفة ومشاهدتها عياناً. فسرت إلى صفوف غلاتهم نزعة التحلل من النواميس الخلقية وإسقاط التكاليف الدينية وتجاوز الحرمات. وساقت فلسفة وحدة الوجود أتباعها إلى «جبرية مطلقة» امتنعت معها التفرقة بين الخير والشر. ولا يخفى أن نظرية كهذه لا تهدم أصول الشرع وأحكامه فحسب، بل أنها فوق ذلك كله عبث بكل تقييم. وصاحب ذلك اتجاهات اجتماعية تهدر حرية الفرد وذاتيته وتدعو إلى الخمول والخمود والعزلة ومجانبة الحياة المادية باعتبارها جيفة وقذارة يجب التنكر المطلق لها لمن أراد التطهر والخلاص فكان ذلك خروجاً عن النظرة القرآنية التي ترفض الفصل بين ما هو ديني وماهو دنيوي وتعتبر ما هو دنيوي طاهراً في أصوله وجذور وجوده، وتعد الحياة الدنيا المسرح الأصيل لنشأة الإنسان المبدع وإرادته الخلّاقة وممارسة الحياة من أجل الكمال.

فهرست المراجع

(١) كتب الفرق والمقالات

- المَلطي (أبو الحسين محمد بن أحمد)، ت ٣٧٧هـ.
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، وتحقيق: سفن ديدرنغ، لايبزغ ١٩٣٦.
- النَوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى)، ت ٣٠٠هـ.
- فرق الشيعة، تحقيق: هلموت ريتر، استنطبول ١٩١٣.
- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل)، ت ٣٢٣هـ.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتّر، استنطبول، ١٩٢٩.
- البغدادي (أبو منصور عبدالقادر بن طاهر)، ت ٤٢٩هـ.
- الفَرق بين الفِرَق، القاهرة، ١٩١٠.
- الأسفراييني (أبو المُظْفر عمادالدين طاهر بن محمد)، ت ٤٧١هـ.
- التبصير في الدين: تحقيق: عزت عطّار الحسيني، دمشق، ١٩٤٠.
- البزدوي (فخر الإسلام)، ت ٤٨٢هـ.
- أصول الدين، تحقيق: بيتر لانز، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن محمد بن عبدالكريم)، ت ٥٤٨هـ.

• الملل والنحل بهامش: الفِصَلُ في الملل لابن حزم، طبعة أوفسيت، مكتبة المثنى، بغداد.

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر)، ت ٦٠٦هـ.

• اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق: علي سامي النشّار، القاهرة، ١٩٣٨.

(٢) المصادر الصوفية

- الحلاّج (أبو المغيث الحسين بن منصور)، ت ٣٠٩هـ.

• أخبار الحلاج، نشرة لويس ماسينيون، باريس، ١٩٣٦.

• كتاب الطواسين.، نشرة لويس ماسينيون، باريس، ١٩١٣.

• ديوان الحلاّج، نشرة لويس ماسينيون، باريس، ١٩٣١.

- أبو نصر السرّاج الطوسي (عبدالله بن علي)، ت ٣٧٨هـ.

• كتاب اللمع، تحقيق: الدكتور عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠.

- أبو طالب المكي (محمد بن علي بن عطية الحارثي)، ت ٣٨٦هـ.

• قوت القلوب في معاملة المحبوب، القاهرة، ١٩٦١.

• علم القلوب، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٨٦٤.

- الكلاباذي (أبو بكر محمد)، ت ٣٥٨هـ.

• التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق: محمود أمين النواوي، القاهرة، ١٩٦٩.

- الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي)، ت ٤٦٦هـ.

• كشف المحجوب، الترجمة الإنكليزية، نيكلسون، ١٩٠٩ (سلسلة

كيب) الترجمة العربية الدكتورة إسعاد قنديل.
- القشيري (أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن)، ت ٤٦٥هـ.
• الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٩٥٧ (مكتبة محمد علي صبيح).
- المقدسي (أبو الفضل محمد بن طاهر)، ت ٥٠٧هـ.
• صفوة التصوف، تحقيق: أحمد الشرباصي، مصر، ١٩٥٠.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبدالرحمن بن علي)، ت ٥٩٨هـ.
• تلبيس إبليس، تحقيق: مصطفى عبدالواحد، القاهرة، ١٩٦٢.
• صفة الصفوة، حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٥هـ.
- الغزالي (أبو حامد محمد بن أحمد)، ت ٥٠٥هـ.
• إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧.
• المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصوف للدكتور عبدالحليم محمود، الطبعة الخامسة، ١٣٨٥هـ.
• مشكاة الأنوار، تحقيق: الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.
• ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، ١٩٦٤.
- السهروردي الحلبي (أبو الفتوح يحيى بن حبيش)، ت ٦٣٢هـ.
• مجموعة في الحكمة المشرقية، تحقيق: هنري كوربان، اسطنبول ١٩٤٥.
• أصوات أجنحة جبرائيل، الترجمة العربية، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام.
- السهروردي (شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله)، ت ٦٣٢هـ.

• عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٦.

- فريد الدين العطار، ت ٦٢٧هـ.

• منطق الطير، دراسة وتحقيق الدكتور أحمد ناجي القيسي، بغداد، ١٩٦٨.

- ابن عربي (الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي)، ت ٦٣٨هـ.

• الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، بلا تاريخ.

• ترجمان الأشواق، دار بيروت، ١٩٦١.

• فصوص الحكم، تحقيق ودراسة وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦.

• رسائل ابن عربي، حيدر آباد، الدكن، ١٩٢٨.

• ديوان ابن عربي، طبعة بولاق، ١٨٥٥ (الأوفسيت).

- الرومي (جلال الدين)، ت ٦٧٢هـ.

• المثنوي، ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبدالسلام كفافي، المكتبة العصرية، صيدا، ١٩٦٦.

- ابن تيمية الحرّاني (شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم) ت ٧٢٨هـ.

• مجموعة الرسائل، القسم الأول تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، القاهرة، ١٩٦٩، وكذا طبعة القاهرة، ١٣٤١هـ.

- ابن خلدون (العلامة عبدالرحمن بن محمد)، ت ٨٠٨هـ.

• شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق ودراسة محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول، ١٩٥٧.

- اليافعي (عبدالله أسعد).

• نشر المحاسن الغالية، بهامش جامع كرامات الأولياء للنبهاني، دار

صادر، بيروت.
• مرآة الجنان، حيدر آباد، ١٣٣٩.
- الشعراني (أبو المواهب عبدالوهاب بن أحمد)، ت ٩٧٣هـ.
• اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، وبهامشه: الكبريت الأحمر طبعة الحلبي، ١٩٥٩.
- النبهاني (يوسف بن إسماعيل).
• جامع كرامات الأولياء، دار صادر، بيروت.

(٣) كتب الطبقات والتراجم

- السلمي (أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين)، ت ٤١٢هـ.
• طبقات الصوفية، تحقيق نورالدين شربية، القاهرة، ١٠٧٣.
- أبو نعيم الأصفهاني (أحمد بن عبدالله)، ت ٤٣٠هـ.
• حلية الأولياء، طبعة الخانجي، بلا تاريخ.
- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي)، ت ٤٦٣هـ.
• تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٤٩ : ١٩٣١.
- ابن كثير (أبو الفدا عمادالدين إسماعيل بن عمر). ت ٧٧٤هـ.
• البداية والنهاية، طبعة القاهرة، ١٩٣٢.
- الذهبي (الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، ت ٧٤٨هـ.
• ميزان الإعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى الحلبي.
- ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي)، ت ٩٧٤هـ.

● لسان الميزان، حيدر آباد، الدكن، ١٩٣٣.
- الشعراني (أبو المواهب عبدالوهاب بن محمد)، ت ٩٧٣.
● لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، الحلبي، ١٩٥٤.
- ابن العماد، (أبو الفلاح عبدالحي)، ت ١٠٨٩هـ.
● شذرات الذهب، المكتبة التجارية، بيروت، بلا تاريخ.
- المناوي (الشيخ عبدالرزاق).
● الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ١٣٥٧هـ: ١٩٣٨.

(٤) المصادر العربية الحديثة

- بدوي (الدكتور عبدالرحمن).
● رابعة العدوية، شهيدة العشق الإلهي، الطبعة الثانية، ١٩٦٢.
- بسيوني (الدكتور إبراهيم).
● نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩.
- بلاثيوس (آسين).
● ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي.
- حلمي (الدكتور محمد مصطفى).
● الحياةالروحية في الإسلام، المطبعة الثقافية، القاهرة، ١٩٧٠.
- الشيبي (الدكتور كامل).
● الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، ١٩٦٩.
- عفيفي (الدكتور أبو العلا).
● التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ١٩٦٣.
● الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة؛ ١٩٤٥.
- كولدتسيهر (اجنتس).

● العقيدة والشريعة في الإسلام، الترجمة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٥٩.

- كوربان (هنري).

● تاريخ الفلسفة الإسلامية بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، الترجمة العربية، طبعة بيروت، ١٩٦٦.

- مبارك (الدكتور زكي).

● التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق.

- محمود (الدكتور عبدالقادر).

● الفلسفة الصوفية في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٦ - ١٩٦٧.

- مدكور (الدكتور إبراهيم بيومي).

● في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، ١٩٦٨.

- نيكلسون (أرنولد رينولدز).

● في التصوف الإسلامي وتاريخه، مجموعة مقالات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٧.

(٥) المقالات العربية والمترجمة

- التفتازاني (الدكتور أبو الوفاء).

● الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري، الفصل الثاني عشر، ص ٢٩٥ (دار الكتاب العربي ١٩٦٩).

- زكي (عبدالعزيز زكي).
• نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الثالث، الكويت، ١٩٧٠.
- الشيبي (الدكتور كامل مصطفى).
• رأي في اشتقاق في كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد ١٩٦٢.
- الطويل (الدكتور محمد توفيق).
• فلسفة الأخلاق عند ابن عربي، الفصل السابع، ص١٥٧، الكتاب التذكاري.
- عفيفي (الدكتور أبو العلا).
• ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، الفصل الأول، ص٣.
- غلّاب (الدكتور محمد).
• المعرفة عند ابن عربي، الفصل الثامن، ص١٨٣، الكتاب التذكاري.
- كوربان (هنري).
• السهروردي الحلبي، مؤسس المذهب الإشراقي، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، الترجمة العربية للدكتور عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٤.
- ماسينيون (لويس).
• المنحنى الشخصي لحياة الحلّاج، الشهيد الصوفي في الإسلام، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، ١٩٦٤.

- بيومي (الدكتور إبراهيم بيومي)

• وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، الكتاب التذكاري، الفصل الرابع عشر، ص ٣٦٧.

- يحيى (الدكتور عثمان).

• نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي، الكتاب التذكاري، الفصل العاشر، ص٢٢١.

المصادر الأجنبيــــة

- Arberry, A. J. «An Introdaction to the History of Sufism», Oxford, 1942.

* Sufism, «An Account of the Mystics of Islam», London 2ed. 1956.

- Fazlur Rahman: «Islam», London, 1966.
- Nicholson, R.A. «Studies in Islamic Mysticism», Combridge, (1961) Spencer Trimingham, T: «The Sufi orders in Islam». Oxford, (1971).
- Encyclopedia of Religion and Ethics, 1908, The Articls: Soul Pantheism - Sufis.
- Encyclopedia of Islam, the New Edition. the Arts: Al-Hallaj-Ibn Arabi- Al- Bistami- Asceticism.

الفهـــــــرس

To: www.al-mostafa.com